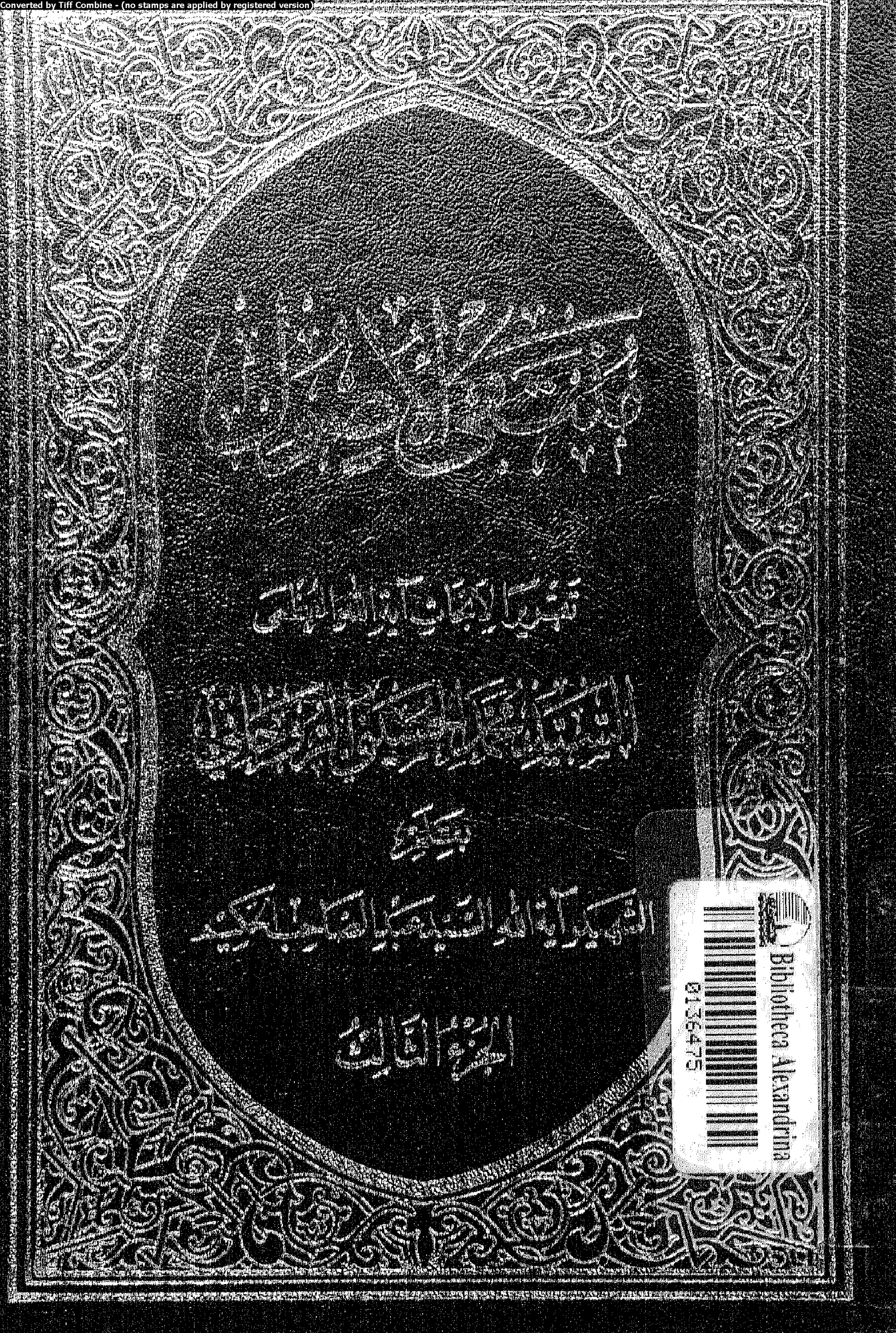


منتقى الأصول

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

بقلم

الشهيد آية الله الشيخ عبد الصاحب الحكيم

الجزء الثالث







منتقى الأصول

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

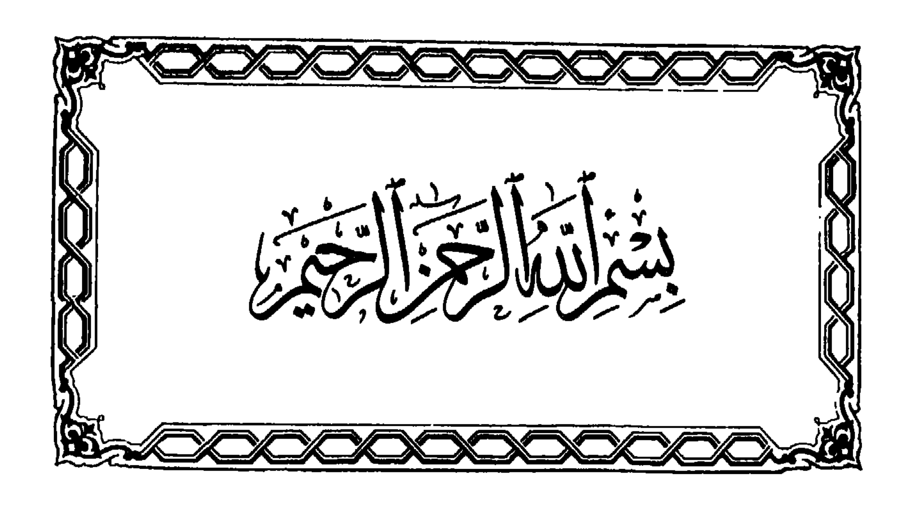
السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

الجزء الثالث

اسم الكتاب	منتقى الأصول ج٣
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال

النَّوَاهِي


بسم الله الرحمن الرحيم

النواهي

الكلام في جهات:

الجهة الاولى:في مفاد صيغة النهي ومادّته.

والـذّي أفـاده صاحب الكفاية عن ذلك: أنّها كصيغة الأمر ومادّته في الدّلالة على الطلب، و الاختلاف بينها في المتعلّق، فمتعلّق الأمر هو نفس الفعل ومتعلّق النّهي التّرك، وإلاّ فالمستفاد من النهي والامر مادّةً وصيغة شيء واحد وهو الـطلب، ومن هنا اعتبر في صدق النّهي ما اعتبره في صدق الأمر من لزوم صدوره من العالي[1].

ولكن هذا الرأي لم يتّفق عليه الأعلام، بل خالفه بعضهم فذهب الى اختلاف النّهي بمادّته و صيغته مع الأمر مفهوما، وان ماذهب اليه صاحب الكفاية يتنافى مع الوجدان لوجهين:

الاّول: إنتقاضه ببعض الواجبات المطلوب فيها التّرك كالصّوم، مع أنّها لا تعدّ من المحرمّات بل من الواجبات.

الثّاني: إنّ مراجعة الوجدان تشهد أنّ النّهي ينشاء عن مفسدة في الفعل يكون بها مبغوضا للمولى ومتعلّقا لكراهته فيزجر عبده عنه، فواقع النهي يختلف

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عن واقع الأمر، فانه كراهة الفعل والأمر إرادة الفعل، كما أنّ المنشاء في النّهي هو الزّجر عن الفعل والمنشاء في الامر طلبه والبعث اليه فيختلف الأمر والنّهي مفهوما مادّة وصيغة، ومتعلّقهما واحد وهو الفعل [1].

والتحّقيق:موافقة صاحب الكفاية في ماذهب إليه من الرّأي.

والذّي ندّعيه: أنّ المنشأ في مورد النّهي ليس إلاّ البعث نحو التّرك مع الالتزام بأنّ مفهوم النّهي يساوق عرفاً مفهوم المنع والزّجر لا البعث والطّلب.

و الوجه فيما إدّعيناه: هو أنّ التكليف أعّم من الوجوب والتّحريم-على جميع المباني في حقيقته ـ إنّما هو لجعل الدّاعي وللتحريك نحو المتعلّق بحيث يصدر المتعلّق عن إرادة المكلّف، ومن الواضح أنّ ما يقصد اعمال الارادة فيه في باب النّهي هو التّرك وعدم الفعل ولا نظر الى إعمال الإرادة في الفعل كما لايخفىٰ جدّا، وهذا يقتضي أن يكون المولى في مقام تحريك المكلّف نحو ما يَتعلّق به اختياره وهو التّرك، ويكون في مقام جعل ما يكون سبباً لاعمال ارادة المكلّف في التّرك، فواقع النّهي ليس إلاّ هذا المعنى وهو قصد المولى وارادته تحريك المكلّف واعمال ارادته في التّرك.

وهـذا كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي وهو طلب الترك، كذلك يمكن أن ينشا بمدلوله الالتزامي وهو الإنزجار عن الفعل فانّه لازم ارادة ترك العمل، وهو في باب النّهي منشأ بمدلوله الالتزامي بعكسه في باب الأمر فانّه منشأ بمدلوله المطابقي، فالمنشأ في باب النّهي ارادة الترك بمفهوم المنع والنّهي، وليس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل، لأنّه غير المقصود الاولي وأجنبّي عمّا عليه واقع المولى.

وأمّا دعوى: أنّه ليس في الواقع سوى كراهة الفعل تبعاً لوجود المفسدة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٢٧ هامش رقم ٢ ـ الطبعة الاولى.

فيه دون ارادة التّرك. فهي باطلة، فانه كما هناك كراهة للفعل كذلك هناك ارادة ومحبوبيّة للتّرك، ويشهد لذلك الافعال المبغوضة بالبغض الشّديد، فانّ تعلّق المحبوبيّة بتركها ظاهر واضح لاانكار فيه كمحبوبيّة الصحة التي هي في الحقيقة عدم المرض ونحو ذلك.

وأمّا تمييز الواجب عن الحرام فليس الضّابط فيه ما هو المنشاء وما هو متعلّق الارادة أو الكراهة، بل الضّابط فيه ملاحظة ما فيه المفسدة والمصلحة، فان كان الفعل ذا مفسدة كان حراماً وإن كان المنشاء طلب الترك، وان كانت المصلحة في الفعل او في الترك كان الفعل او الترك واجباً ، ومثل الصّوم تكون المصلحة في نفس التّرك فيكون واجباً.

وبالجملة: فما ذُكر من الوجهين لا ينهض لانكار رأي صاحب الكفاية، فهو المتّجه لما عرفت من البرهان عليه .

الجهة الثانية:في البحث عن أنّ متعلّق الطلب في النّهي هل هو التّرك وعدم الفعل، أو الكفّ الّذي هو ايجاد ما يكون سبباً في المنع عن تأثير الرغبة في الفعل عند حدوث الميل إليه؟، وهذا المعنىٰ يمكن أن يحرّر بنحوين:

النّحو الاوّل: ما ذكره في الكفاية من: أنّ متعلّق الطلب في باب النّهي هل هو التّرك او الكفّ لأجل انّ التّرك غير اختياري فانّ الارادة انما تؤثر في الفعل لا في عدمه، فان العدم ينشاء من عدم ارادة الوجود لا ارادة العدم .

والجواب عن هذا الاشكال: ما أشار اليه في الكفاية من: أنّ القدرة على الفعل تعني القدرة على التّرك، فانّ معنى كون الشّيء مقدوراً هو كون كل من وجوده وعدمه تحت حيز الامكان والاختيار، والاّ فلو لم يكن العدم مقدوراً لم يكن الفعل كذلك، بل كان امّا ضرورياً او ممتنعاً، وكل من الحالتين خلف[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يبقى سؤال وهو: أنّ هذا المعنى انّما يستلزم إمكان تعلّق النّهي بالتّرك لا تعيينه، فما هو الوجه في إختيار تعلقه بالترك دون الكفّ؟.

والجواب عنه واضح: فان تعلّقه بالتّرك لا يحتاج الى برهان فانّه ما تقتضيه القاعدة، والالتزام بتعلّقه بالكّف من جهة الالتزام بامتناع تعلّقه بالتّرك، فلامحيص عنه، فاذا ثبت جوازه تعين بلااشكال .

اما انّ ذلك مقتضى القاعدة، فلاجل انّ التّكليف اذا كان يرتبط بالامور الخارجية لترّتب المصلحة والمفسدة عليها، فلاوجه لتعلّقه بأمر نفسي، بل هو يتعلّق رأسا بامر خارجي من فعل او ترك، ولأجل ذلك لم يتوهّم متوهّم أنّ الامر متعلقّ بارادة الفعل لا بنفسه اذ لا معنى له، والمفروض معقوليّة تعلّقه بالفعل نفسه.فالتفت .

النّحو الثانّي: انّ متعلق النهي وإن كان هو التّرك، لكنه هل هو مطلق التّرك او انّه ترك خاص وهو المساوق لصورة الكفّ؟ والوجه في هذا الكلام هو انّ النّهي انّـما هو لجعل الدّاعي نحو الترك، وهذا انّما يتعقّل في صورة وجود المقتضي للفعل، بحيث يكون المكلّف في مقام العمل فينهى، امّا اذا لم يكن في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقّق الانتهاء والانزجار في نفسه بدون نهي فيكون النّهي لغواً. وهذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الاجمالي الّذي يكون أحد طرفيه مصروف النّظر عنه بالمّرة، فانّه لا يكون منجّزاً على هذا الرأي، فينحصر النّهي بصورة الكفّ قهراً و إن تعلق بالتّرك. وحلّ هذا الاشكال او اقراره ليس محله هنا، بل له مقام آخر وانّما كان قصدنا الإشارة اليه فالتفت .

الجهة الثالثة:في اتّفاق كيفية امتثال النهي والامر أو اختلافهما.

وتوضيح الحال: انّ هناك شيئا ملحوظاً يختلف فيه النّهي والامر، وهو : انّ الامر إذا تعلّق بطبيعة يكتفي في امتثاله باتيان فرد واحد، بخلاف النّهي فأنّه إذا تعلقّ بطبيعة فلايمثل الا بترك جميع افرادها، وقد اختلف في بيان الوجه في ذلك.

فذهب صاحب الكفاية (رحمه لله) الى: انّ هذا الاختلاف يرجع الى حكم العقل في مقام الامتثال، حيث انّ المطلوب في باب الامر ايجاد الطّبيعة، وهو يتحقق بايجاد فرد منها، لان وجود الفرد وجود للطّبيعة، والمطلوب في باب النّهي ترك الطّبيعة وهو لا يتحقق إلّا بترك جميع الافراد، إذ مع وجود أيّ فرد توجد الطّبيعة فلا يتحقق التّرك المطلوب [1].

وقد ناقش في هذا المفاد المحقّق الاصفهاني ببيان اليك نصّه[2]: «لا يخفى عليك انّ الطّبيعة توجد بوجودات متعدّدة ولكلّ وجود وعدم هو بديله ونقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا الى الطّبيعة المهملة ألتّي كان النّظر مقصوراً على ذاتها وذاتيّاتها فيقابله اضافة العدم الى مثلها ونتيجة المهملة جزئية، فكما ان مثل هذه الطبيعة تتحق بوجود واحد كذلك عدم مثلها، وقد يلاحظ الوجود مضافا الى الطّبيعة بنحو الكثرة، فلكلّ وجود منها عدم هو بديله، فهناك وجودات واعدام. وقد يلاحظ الوجود بنحو السّعة أي بنهج الوحدة في الكثرة بحيث لا يشذّ عنه وجود - يعني بنحو العموم المجموعي -، فيقابله عدم مثله، وهو ملاحظة العدم بنهج الوحدة في الأعدام المتكثّرة، أي طبيعيّ العدم بحيث لايشذّ عنه عدم، ولا يعقل ان يلاحظ الوجود المضاف الى الماهيّة على نحو يتحقّق بفرد ما، فيكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلا بعدم الماهيّة بجميع افرادها. واما ما يتوهّم من ملاحظة الوجود بنحو آخر غير ما ذكر، وهو ناقض العدم الكلّي وطارد العدم الازلّي بحيث ينطبق على اوّل الوجودات - ويعبّر عنه بصرف الوجود -، ونقيضه عدم ناقض العدم، وهو بقاء العدم الكلّي على حاله، فلازم مثل هذا الوجود تحقّق الطبيعة بفرد، ولازم نقيضه انتفاء الطّبيعة بانتفاء جميع افرادها

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩- طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) ذكرنا ما ينصه، لوضوحه فلا يحتاج الى توضيح. (منه عفي عنه).

فمدفوع: بانّ طارد العدم الكلّي لا مطابق له في الخارج، لأنّ كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره، فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم، ونقيضه عدم هذا الاوّل، ولازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الاعدام على حالها، فانّ عدم الوجود الاوّل يستلزم عدم الثّاني والثّالث وهكذا لانّه عينها، فما اشتهر من ان تحّقق الطّبيعة بتحقّق فرد وانتفائها بانتفاء جميع افرادها لا اصل له، حيث لا مقابلة بين الطّبيعة الملحوظة على نحو تتحقق بتحقق فرد منها ، والطّبيعة على نحو تنتفي بانتفاء جميع افرادها....». انتهى[1].

اقـول: يمكن أن يدّعى ان نظر صاحب الكفـاية الى اختلاف الامر والنّهي في مقام الامتثال بحسب القضّية العقليّة فيما اذا كان متعلّق كلّ منهما صرف الوجود، فهو يذهب الى ان الأمر اذا تعلق بصرف وجود الطّبيعة فيكتفى في امتثاله باتيان فرد واحد لتحقّق صرف الوجود به. وامّا النّهي فانّه إذا تعلّق بصرف وجود الطّبيعة فلا يتحقّق امتثاله الاّ بترك جميع افرادها، إذ المنهيّ عنه ايجاد اوّل وجود الطّبيعة، وتركه لا يتحقّق إلاّ بترك جميع الأفراد، اذ أي فرد يوجد فهو اوّل وجودها فلابدّ من تركه حتّى يتحقّق امتثال النّهي وهذا المعنى اعـترف به المحقّق الاصفهـاني (رحمه الله) في كلامه اخيراً كما لا يخفى على الملاحظ ،لكنّه ناقشه بان عدم صرف الوجود ملازم لترك جميع الافراد لا انه عينها، وهذه مناقشة لفظّية ترجع الى التخطئة في التّعبير لاالمدّعىٰ من أنّ امتثال النّهي لا يتحقّق إلاّ بترك جميع افـرادها بمقتضى حكم العقل، اذ عرفت انّ الزّجر عن صرف الوجود والنّهي عن تحقيقه لا يمتثل الاّ بترك جميع الافراد، اذ كلّ فرد يفرض وجوده يكون اوّل الوجود وينطبق عليه عنوان صرف الوجود وقد عرفت النّهي عنه. فما ذكره صاحب الكفاية لا اشكال فيه .

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٦٠ ـ الطبعة الاولى.

وقد يتخيّل: أنّ ما افاده في الكفاية انّما يتّم لو كان النّهي عبارة عن الزّجر عن الفعل، إذ يقال انّ متعلّقه صرف الوجود. امّا بناء على انّ النّهي عبارة عن طلب التّرك ـ الّذي عليه صاحب الكفاية وهو المختار ـ فلا يتّم ما ذكر، اذ متعلّق الطلب هو صرف ترك الفعل، وهو كصرف الوجود يتحقّق باوّل ترك فلا يتوقف امتثال النهي على ترك جميع الافراد لتحقق صرف الترك بدونه[1].

ولكن هذا التخيل فاسد، فان النّهي وان كان بواقعه عبارة عن طلب التّرك، إلّا انّك عرفت انّ هذا الواقع يبيّن وينشاء بمفهوم الزّجر عن الفعل للملازمة بينهما.

وعليه، فالمنشأ هو طلب التّرك الّذي يكون لازم الزّجر عن الفعل، وهو ليس صرف وجود التّرك بل جميع التّروك.

وبالجملة: ما يقصد انشاؤه وهو لازم المعنى المطابقي للفظ الذي هو الزجر والمنع عن صرف وجود الفعل، وقد عرفت ان لازمه هو جميع التروك لا صرف الترك. فالمنشأ هو طلب جميع التروك لا طلب صرف الترك.

فالمتحصّل: ان النهي لا يكون امتثاله إلا بترك جميع الافراد، سواء قلنا انه واقعا طلب الترك او انه الزجر عن الفعل . فافهم جيدّا وتدبّر فان المقام لايخلو عن دقّة.

ثمّ ان صاحب الكفاية أشار في ضمن كلامه وبقوله: « ومن ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون...الى آخره»[2]الى شيء:

وهو: ان الجزم بتوقّف إمتثال النهي على ترك جميع الافراد انما يكون باحراز كون مدخول النهي هو الطبيعة المطلقة، وذلك انما يكون باجراء مقدمات

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الحكمـة فيها كي يثبت ارادة الاطلاق منها، اذ لو كانت مقيّدة بزمان خاصّ إقتضى النهي ترك جميع افراد الطبيعة المقيدة، كما انه لو لم يكن المقام مقام بيان كان المقصود مهملاًو لا يثبت لزوم ترك جميع الافراد لعدم احراز المقصود بالطبيعة.

وبالجملة: القضية العقلية في النهي مفادها لزوم ترك جميع افراد ما اريد من المدخول. امّا احراز المقصود بالمدخول وانه الطبيعة المطلقة او غيرها فهو أجنبي عن مفادالقضية العقلية، بل احراز الاطلاق لابّد له من دالّ آخر وهو مقدّمات الحكمة.

وهذا المعنى تنبيه على اندفاع ما يتوهّم او يقال من: ان النكرة اذا وقعت في سياق النفي او النهي تفيد العموم لحكم العقل بذلك، بحيث جعل منشاء استفادة الاطلاق والعموم من الطبيعة المدخولة للنهي هو حكم العقل المزبور ومفاد القضّية العقليّة. ولا يخفى ترتب الاثر على هذا الاختلاف في الرأي في مسالة تعارض دليل النهي مع دليل آخر يتكفّل بيان مفاده بمقتضىٰ الوضع لا الاطلاق. نظير العموم الوضعي، فانه بناء على ان اطلاق الطبيعة في مورد النهي يستفاد من مقدّمات الحكمة يكون الدليل الآخر مقدماً على دليل النهي، لتقدّم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي كما تقرّر في محلّه، من جهة ان الاول تنجيزي والثاني تعليقي.واما بناء على ان اطلاق الطبيعة في مورد النهي يستفاد بحكم العقـل تعارض الدليلان، ولم يقدّم الدليل الآخر على دليل النهي لكون ظهور كلّ منهما تنجيزي فتدبر.

الجهة الرابعة : في النهي لو خولف وأتي بالعمل المنهي عنه، فهل مقتضاه استمرار النهي بعد المخالفة اولا؟.

ذهب صاحب الكفاية الى عدم دلالة النهي على إرادة الترك لو خولف، ولا على عدم ارادته، بل لابد في احراز ذلك من دلالة اخرى، ولو كانت اطلاق

المتعلّق من هذه الجهة، يعني التمسك باطلاق المتعلّق من جهة العصيان، فيقال ان مقتضاه ثبوت النهي له مطلقا عصي النهي او لم يعص . ويكون مقتضى هذا الاطلاق ثبوت النهي وتعلّقه بالفعل بنحو العموم الاستغراقي، فينحلّ الى افراد متعددة بتعدد افراد الفعل، فاذا عصي أحدها بقي الآخر على حاله[١].

ويدور حول مطلب الكفاية تساؤلان:

احدهما: انه ذكر في صدر المبحث ان متعلّق النهي صرف الوجود والمطلوب ترك صرف الوجود، ومن الواضح ان صرف الوجود قسيم لجميع الوجودات، فكيف يتصوّر ان يكون متعلق النهي جميع الوجودات المستلزم للانحلال، بخلاف الاوّل فانه يستلزم وحدة النهي، لعدم التعدّد في صرف الوجود فاذا حصل سقط النهي لامحالة؟.

والآخر: ان الاستغراق لا يثبت بالاطلاق بنظر صاحب الكفاية فانه يذهب الى ان استفادة هذه الخصوصيّات من الاستغراق او البدليّة او غيرهما تنشاء من قرينة خاصّة في المقام، وليست هي مفاد الاطلاق، فانّ مفاد مقدّمات الحكمة ليس إلاإرادة ذات الطبيعة من غير تقييد، فلاحظ مبحث المطلق والمقيّد من الكفاية[٢].

وعليه، فكيف يحاول (قدّس سرّه) اثبات الاستغراق في النهي باطلاق المتعلقّ؟. والتساؤل الثاني حقّ لانعرف له جوابا. لكن الاوّل تمكنا الاجابة عنه: بانه لم يفرض في صدر المبحث كون متعلّق النهي صرف الوجود، وانما بحثه ثبوتي تقديري، ومرجعه الى انه لو كان متعلّق النهي صرف الوجود كمتعلّق الامر كانت قضية امتثالها عقلا مختلفة، ونظره في قوله: «ثمّ انه لا دلالة....»[٣] الى تحقيق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

مقام الاثبات ومعرفة ما هو مفاد دليل النهي، وانه هل هو متعلّق بصرف الوجود او بجميع الوجودات او مجموعها؟ فتدبّر.

وتحقيق المقـام : ان المتعـيّن هو الالتزام باستمرار النهي وعدم سقوطه بالمخالفة، وذلك لوجود القرينة العامّة على ذلك، وهي كون النهي ناشئاً عن مفسدة في متعلّقه. ومن الواضح ترتّب المفسدة نوعا على كلّ فرد من افراد الفعل لا على مجرّد صرف وجوده او مجموع الافراد. فكلّ فرد يقصد تركه، فاذا لم يترك احد الافراد لزم ترك غيره لوجود المفسدة فيه.

وبـالجملة: هذه القـرينة تعيّن احتمال الاستغراق والانحلال في النهي، وتنفي سائر الاحتمالات، فهي بضميمة الاطلاق تثبت المدّعى.

وقـد استـدّل السيد الخـوئي (حفـظه الله) في حاشيتـه على أجـود التقريرات بهذا البيان على: ان امتثال النهي لا يكون إلا بترك جميع الافراد، وهذا الشيء هو الفارق بين الامر والنهي[١] .

ومن الواضح انّه خلط بين الجهتين الثالثة والرابعة، اذ عرفت ارتباط هذا البيان بالجهة الرابعة من الكلام دون الثالثة، فان ملاكها يختلف عن هذا البيان على ماعرفت.

ثمّ ان للمحقّق النائيني (قدّس سرّه) بيانا طويلا تكفل تقسيم النهي، وانه تارة يتعلق بترك الطبيعة بنحو المعنى الاسمي. واخرى يتعلق بترك الافراد ويلزمه ترك الطبيعة، والثمرة في انّه لو خالف على الاوّل يسقط النهي بخلاف الثاني لانحلال الحكم، ثم رجّح انه بالنحو الثاني، وتعرض بعد ذلك الى بيان ان انحلال النهي بالنسبة الى الافراد الطوليّة يكون باحد وجهين. ثم اختار الثاني منهما اثباتا[٢].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود القريرات ١ / ٣٢٨ [هامش رقم ١] ـ الطبعة الاولى.
(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٢٩ ـ الطبعة الاولى.

وبما ان في كلامه جهات من الاشكال، كالتفرقة بين الافراد العرضيّة والطولية وغيرها، ولأجل ان التعرّض لها مفصّلا يطيل المقام من دون أثر عملي مهمّ، اكتفينا بالاشارة الى كلامه وانه غير خال عن الاشكال فانتبه .

* * *



« اجتماع الامر والنّهي »

ويقع الكلام قبل الخوض في أصل المبحث في جهات عديدة:

الجهة الأولى: فيما هو المناسب جعله عنوان البحث: وقد ورد في كلمات المتقدمين بهذا النحو: «هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهين أو لا؟» تبعهم صاحب الكفاية[1]، وناقشه المحقق النائيني وذهب الى ان الانسب تغييره وجعله بهذا النحو: «الامر والنهي المتعلّقان بشيئين متّحدين خارجاً وجوداً وايجاداً هل يسري أحدهما إلى متعلق الآخر أو لا؟»[2].

والذي يقتضيه الانصاف صحة عنوان البحث بالنحو المشهور، وا ولويّته من النحو الذي عنونه به المحقق النائيني. فلنا دعويان:

الاولى : صحّة عنوان البحث بالنحو المشهور. فان ماذكره من الاشكال فيه بانه: « يوهم ان القائل بالجواز لايعترف بتضاد الحكمين، فلذا يقول بجواز اجتماعهما مع ان الامر ليس كذلك، بل هو يدعي عدم لزوم الاجتماع مع اتحاد المتعلقين خارجا، لا انه يدعي جوازه بعد تسليمه الاجتماع، اذ استحالة الاجتماع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٣١ ـ الطبعة الاولى.

بعد وضوح التضادّ بين الحكمين ممّا لا تكاد تخفى»[1].

مندفع: ان اجتماع الشيئين المتنافيين في شيء واحد قد يكون على نحوين احدهما ممتنع والآخر جائز، مثال ذلك: اذا كان في الدار نار في طرف و ماء في طرف آخر، فانه يصدق اجتماع النار والماء في الدار حقيقة ومن دون مسامحة وهو جائز لا امتناع فيه، كما ان اجتماعهما في نقطه واحدة من الدار يستلزم صدق إجتماعهما في الدار حقيقة ولكنّه ممتنع، فاجتماع النار والماء في الدار يتصّور على نحوين أحدهما ممتنع والآخر جائز.

وعليه فالبحث في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وعدمه لايرجع الى الالتزام بعدم تضادّ الحكمين، بل مرجعه الى ان متعلّق الامر والنهي في الحقيقة واحد فيمتنع اجتماعهما لانه من قبيل الاجتماع النار والماء في نقطه واحدة، او ان المتعلق متعدّد فيجوز اجتماعهما في ذلك الواحد، لانه من قبيل النار والماء في نقطتين.

وبالجملة: فيصح ان يبحث في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهين وعدمه، ويكون منشاء الخلاف هو ان هذا الواحد ذي الوجهين واحد حقيقة او متعدّد، فيمتنع اجتماعهما فيه على الاول ويجوز على الثاني من دون ايهام رجوعه الى انكار تضاد الحكمين.

الثانية: اولوّية عنوان المشهور من عنوانه (قدّس سرّه).

والوجه فيها: ان المحقّق النائيني وغيره يخرج في بحثه عن العنوان بالنحو الذي حررّه، فانه ركز البحث في انْ الجهتين تقييديتان، فيكون متعلّق الامر غير متعلّق النهي او تعليليتان فيتّحد متعلّق الامر والنهي، فالبحث أساسه في هذه الصغرى وعليه بني السراية وعدمها، والا فهو لم يبحث أصلا فيما هو

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٣١ ـ الطبعة الاولى.

عنوان البحث.

الجهة الثانية:في بيان المراد بالواحد في عنوان النزاع .

اذ قد يتساءل بان المراد منه اذا كان الواحد الشخصّي خرج الواحد الجنسي، كالصلاة والغصب، فانهما واحد جنسا وهو الحركة. ولا وجه لخروجه، اذ النزاع يقع فيه بلا كلام، واذا كان المراد منه ما يعمّ الواحد الجنسي دخل في محل النزاع، مثل السجود لله والسجود للصنم، لانهما يندرجان تحت كلي السجود، مع انه لانزاع فيه ولااشكال في ان الاوّل متعلّق الامر والثاني متعلّق النهي في آن واحد.

وللاجابة عن هذا التساؤل يرجع الى ما أفاده صاحب الكفاية في بيان المراد بالواحدة من: ان المراد منه هو الواحد في الوجود سواء كان واحداً شخصيّا او واحداً جنسياً كالصلاة والغصب المتحدين في الوجود فيخرج مثل السجود لله والسجود للصنم، لانهما متعددان وجوداً وان اتّحدا جنسا، ولا يكاد يكون وجود واحد للسجود يضاف الى كليهما معاً على ان يكون كلّ منهما متفرّداً بالاضافة، لاان يكون بنحو التشريك كما لايخفى [(١)].

ولكن يتوجه على ماذكره صاحب الكفاية: انه لايمكن ان يفرضَ الواحد في موضوع النزاع هو الواحد في الوجود، إذان القول بالامتناع يبتني على وحدّة الوجود والقول بالجواز يبتني على تعدّده، فكيف يفرض ارادة الواحد في الوجود في العنوان الذي يكون موضوع النفي والاثبات وموضوع القول بالجواز والقول بعدمه؟!.

وقد التزم المحقق النائيني (قدّس سرّه): بان المراد بالواحد الواحد في الايجاد، وهو لايستلزم وحدة الوجود، اذ يمكن ان يتحقّق وجودان بايجاد واحد،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كايجاد الحركة الغصبية الصلاتية، فانه يحقّق وجود الصلاة ووجود الغصب، فيقع البحث في انه في مورد يوجد متعلق الامر والنهي بايجاد واحد، هل الوجود واحد فيمتنع الاجتماع او متعدّد فيجوز؟[1].

ويتوجّه عليه: ما تقرر في محله من وحدة الايجاد والوجود ذاتا واختلافهما اعتبارا، فيمتنع ان يفرض وحدة الايجاد وتعدّد الوجود.

فالمتّجه: الالتزام بان المراد بالواحد هو الواحد في الوجود، لكنّه ما كان كذلك بحسب الصورة والنظر العرفي، واساس البحث يكون في ان هذا الواحد في الوجود عرفاً هل هو كذلك حقيقة، فيمتنع اجتماع الامر والنّهي فيه او انه متعدّد حقيقة فيجوز اجتماع الامر والنّهي فيه؟. فالقول بالجواز وان كان منشؤه الالتزام بتعدّد الوجود، لكنّه لايتنافىٰ مع فرض وحدة الوجود في موضوع البحث ومدار النفي والاثبات، فان التعدّد بحسب الدّقة لا ينافي الوحدة بحسب الصّورة والنظر العرفي. فتدبّر جيدًا.

الجهة الثالثة: في بيان جهة الفرق بين هذه المسألة ومسألة استلزام النهي للفساد.

والذي افاده في الكفاية ان الاختلاف بينهما بأختلاف جهة البحث في كل من المسألتين، فان البحث في مسألة استلزام النهي للفساد عن ان تعلّق النّهي بالعمل هل يقتضي فساده اولا؟. والبحث في هذه المسألة عن ان تعدّد العنوان هل يوجب تعدد المعنون فلايسري كل من الحكمين الى متعلق الآخر او انه لا يوجب فيكون متعلق كل منهما واحداً؟ فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين، نعم لو بني على الامتناع وتقديم جانب الحرمة كان المورد من صغريات تلك المسألة.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٤٠ ـ الطبعة الاولى.

ثم انه نقل وجهين آخرين للفرق:

احدهما: ما في الفصول من بيان ان جهة الفرق هي الاختلاف الموضوعي بينهما، فموضوع كل منهما غير موضوع الاخرى[١].

وناقشه (قدّس سرّه): بان اختلاف الموضوع لايوجب تعدّد المسألة مع وحدة الجهة، ومع تعدّدها تعدد المسألة وان اتّحد الموضوع.

ثانيهما: ما ذكر من ان الفارق كون البحث هنا عقلياً وفي تلك المسألة عن دلالة اللفظ.

وناقشه: بان البحث في تلك المسألة عقلي ايضاً، مع ان هذا الاختلاف لايستلزم عقد مسألتين، لانه تفصيل في المسألة الواحدة كما نراه في بعض المسائل[٢].

ولا يخفى: ان هذه الجهة من البحث وبعض الجهات التالية التي ذكرها في الكفاية لا يترتب على تحقيقها أثر عملي، ولاجل ذلك أهملنا فيها ذكر المناقشات، بل نقتصر فيها وفي غيرها على مطلب الكفاية والاشارة الى جهات الاشكال الواضحة فيه. فانتبه.

الجهة الرابعة: في ان المسألة اصولية اولا؟.

ذهب صاحب الكفاية الى كونها اصولية: لانها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وانها كما تشتمل على جهة المسألة الاصولّية تشتمل على جهة المسألة الكلامية والفقهية والمبادىء التصديقية[٣].

والذي يبدو للنظر انها غير اصولية، اذ احتمالاتها ثلاثة وكلّ منها لا يقع في طريق استنباط الحكم مباشرة ولا يكون كبرى لقياس الاستنباط، وذلك لانه

---

(١) الحائري الطهراني الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ١٤٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اما ان يلتزم بالامتناع لاجل التضاد، فيقع التعارض بين الدليلين. واما ان يلتزم بالجـواز من هذه الجهـة لكن يمتنع اجتماع الحكمين لاجل التزاحم، فتكون النتيجة عدم جواز التمسك بكلا اطلاقي الدليلين ولابّد من تقييد احدهما. واما ان يلتزم بالجواز من كلتا الجهتين، فتكون النتيجة جواز التمسك بكلا الاطلاقين من دون تقييد احدهما.

وبالجملة: البحث من هذه الجهة يرتبط بمسألة التزاحم، فهي على بعض الاحتمالات من المبادئ التصديقيّة لمسألة التعارض ، وعلى الاحتمالات الاخرى من المبادىء التصديقية لمسألة التزاحم.

الجهة الخامسة:في كون المسألة عقلّية.

وهذا واضح، اذ لا يرتبط باللفظ، فانّه ليس هناك ما يدّل على الجواز وعدمه بل تشخيص احدهما ممّا يحكم فيه العقل.

واما ذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا، فهو لايعني دلالة اللفظ على الامتناع، بل مرجعه الى ان الواحد بالنظر العقلي اثنان، وبالنظر العرفي المسامحي واحد ذو وجهين، هذا ما افاده صاحب الكفاية ثمّ قال: «غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع»[١].

اقول: لا يظهر الوجه في قوله هذا، فانه ان اراد وجود لفظ مخصوص يدّل على عدم الوقوع فهو واضح البطلان، اذ لا وجود لمثل هذا اللفظ كما لا وجود للفظ الدال على الامتناع. وان اراد عدم شمول الاطلاقين للمورد لوحدته بنظر العرف، فغايته عدم الدلالة على الوقوع لاالدلالة على عدم الوقوع فالتفت.

الجهة السادسة:لا يخفى ان الكلام في اجتماع الأمر والنهي يعمّ جميع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

اقسام الوجوب والتحريم لعموم ملاكه، وتأتي النقض والابرام في جميع الاقسام.

وقد ذكر ذلك صاحب الكفاية، كما تعرّض الى أنه قد يدّعى انصراف لفظ الامر والنهي المأخوذين في عنوان المبحث الى خصوص النفسيين التعيينيين العينيين ثم حكم عليها بانها دعوى تعسفيّة في مادة الامر والنهي، نعم هي غير بعيدة في صيغة الامر والنّهي، ثمّ منعها فيها ايضاً وذكر ان الثابت ظهور الصيغة في ذلك بالاطلاق وهو غير منعقد هنا لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة، إذ القرينة على العموم ثابتة وهي عموم الملاك وجريان النقض والابرام في جميع الاقسام(١).

أقـول: ظاهـر كلامـه الأخير ان اطلاق المادّة يقتضي في نفسه ارادة الوجوب النفسّي التعييني العيني لولا قيام القرينة على الخلاف، اذ جعل المانع عدم تماميّة المقدّمات باعتبار وجود القرينة بحيث لولاها لالتزم بارادة خصوص النفسي التعييني العيني.

وهو ـ مضافاً الى منافاته لما في صدر كلامه من ان قضيّة اطلاق لفظ الامر والنهي العموم ـ باطل، فان اطلاق المادّة في نفسه لايقتضي خصوص نحو من الـوجوب، وانما ذلك ثابت في اطلاق الصيغة. والسّر فيه: ان مادة الامر تارة تستعمل في مقام الانشاء واخرى في مقام الاخبار. والالتزام بانّها تدلّ على الطلب النفسي التعييني العيني بمقتضى الاطلاق اذا كانت مستعملة في مقام الانشاء لا يلازم الالتزام بان مقتضاه ذلك في باب الاخبار، اذ ليس المقصود في باب الانشاء إلّا ايجاد فرد من افراد الوجوب، وقد عرفت فيما تقدّم ان مقتضى الاطلاق يلازم ارادة النفسي التعييني العيني. امـا باب الإخبـار فيمكن أن يقصد الحكم على الطبيعة بلحاظ جميع افرادها ـ كما فيما نحن فيه ـ، فمع عدم القرينة يحمل الكلام على ارادة جميع الافراد، كما هو الحال في سائر الالفاظ الموضوعة للطبائع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

فتدبّر.

الجهة السّابعة:في أخذ قيد المندوحة.

ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه): ان البعض قيد عنوان النزاع بوجود المندوحة، اذ مع عدم المندوحة في مقام الامتثال لاشكال في الامتناع ولاخلاف. و محل الخلاف مورد وجود المندوحة. وذكر انه ربما قيل ان اطلاق العنوان وعدم تقييده انما هو لأجل وضوح ذلك.

ولكنّه لم يرتض ذلك، فقد افاد (قدّس سرّه): ان المهّم في المقام هو بيان ان هل يلزم اجتماع الحكمين المتضادّين الذي هو محال اولا يلزم المحال ؟ وعمدته معرفة ان تعدّد الوجه يجدي في تعدّد ذي الوجه فلا يلزم المحال اولا فيلزم المحال ؟. ومن الواضح ان هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة وعدم وجودها كما لايخفى. نعم، وجود المندوحة دخيل في الحكم الفعلي بالجواز عند من يرى امتناع التكليف بالمحال كما قد تعتبر بعض الشروط الاخرى[1].

وقد اورد المحقّق الاصفهاني على صاحب الكفاية ايرادين:

الاوّل: ان حيثّية تعدّد المعنون بتعدّد العنوان وعدمه ليست حيثية تقييدية لعنوان النزاع من الجواز وعدمه، كي يدعى عدم احتياج تقييد العنوان بوجود المندوحة، اذ لا دخل له فيما هو محّل النزاع من الجواز وعدمه من جهة التضادّ وعدمه، وانما هي جهة تعليلة للعنوان، فنفس العنوان هو البحث في الجواز وعدمه بقول مطلق، فيحتاج الى تقييده بوجود المندوحة. ولا وجه لجعل البحث جهتياً بعد عدم مساعدة العنوان عليه.

الثاني: ان الغرض الاصولي انما يترتب على الجواز الفعلي ـ اذ البحث الاصولي ليس كمباحث الفلسفة يكون الغرض منه نفس العلم والمعرفة من دون

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لحاظ ترتب أثر عملي عليه ـ، فلا بّد على هذا من تعميم البحث واثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلّق الامر والنهي بواحد ذي وجهين من تضادّ ومـزاحمة، لاالوجوه المعارضة اتّفاقا، فلاوجه لقياس عدم المندوحة بغيرها من الجهات الاتفاقيّة المانعة من الحكم بالجواز فعلا.

ثم انـه ذكـرـ بعد ذلك ـ وجهـا لانكار لزوم التقييد بالمندوحة، واليك نصّه:«انه لو كان تعدّد الوجه مُجديا في تعدّد المعنون لكان مُجديا في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه، فان عدم المندوحة يمنع عن الامر لعدم القدرة على الامتثال، ولايمنع من الرحجان الذاتي الصالح للتقرّب به، فكما ان تعدّد الجهة يكفي من حيث التضاد كذلك يكفي من حيث ترتّب الثمرة، وهي صحّة الصلاة فلا موجب للتقييد بعدم المندوحة لا على القول بالتضادّ، لكفاية الاستحالة من جهة التّضاد في عدم الصحّة، ولا على القول بعدم التضادّ، لما عرفت من كفاية تعدد الجهة من حيث التقرب أيضا»[1].

وتحقيق الحال: انه إن قيل بامتناع اجتماع الامر والنهي من جهة التضاد لوحدة الوجود، فلا أثر لوجود المندوحة وعدمها في ذلك وهكذا لو قيل بالجواز من جهة التضادّ باعتبار تعدّد الوجود، فانّه لا دخل للمندوحة فيه إيضاً.

وحينئـذ لو قلنا بعدم الجواز للتزاحم في مقام الامتثال، فبما ان الملاك موجود والمرتفع هو الامر فقط، فان قيل بكفاية قصد الملاك في حصول التقرب، فلا دخل للمندوحة وعدمها في صحة العبادة، وان لم يلتزم بكفاية الملاك باعتبار وحدة الايجاد وان تعدّد الوجود، فلا يختلف الحال أيضاً.

وحينئذ فان التزم بما التزم به المحقّق الكركي (رحمه الله) من امكان الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة، كان لوجود المندوحة اثر ظاهر، اذ

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

مع عدمها لاأمر بالطبيعة كي يقصد لانحصارها بالفردالمزاحم .

وهكـذا يختلف الحـال لو التـزم بما التزم به بعض المتاخّرين من عدم التزاحم بين الموسّع والمضيق[1] ـ خلافا لما هو المعروف بين المتقدّمين، فان مثالهم للتـزاحم غالبـا ما يكـون بتزاحم الامر بالصلاه والامر بازالة النجاسة عن المسجد، مع انّهما من الموسّع والمضيق ـ،اذ مع وجود المندوحة لا يتحقّق التزاحم، ومـع عدمها يقع التزاحم لعدم كون الامر أمراً بالموسّع، بل بخصوص الفرد المزاحم لانحصار الواجب به.

فظهـر ممّا ذكـرنـا ان التقييد بالمندوحة انما يظهر أثره على الوجهين الأخيرين، فأثره على الوجه الذي تبنّاه الكركي تصحيح العبادة بقصد الامر، وعـلى الوجه الآخر تعلّق الامر بها واجتماعه مع النهي لعدم التزاحم. وهذان الوجهان خصوصا الأخير ممّا لا أثر لهما في كلمات الأقدمين، فكيف يفرض أخذ المندوحَة في عنوان النزاع الذي نحن فيه وكون اهماله اعتماداً علىوضوحه؟!. فالحقّ إذن في جانب الكفاية، ولكن بالبيان الذي ذكرناه لاببيانه المزبور، فانّه لا يخلو عن مناقشة كما عرفت .

الجهة الثامنة :في بيان ارتباط المسألة بمسألة تعلّق الاحكام بالطبائع او الافراد.

ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله): انه قد ادعي انه لانزاع على القول بتعلّق الاحكام بالافراد. وانما النزاع يبتني على الالتزام بتعلّقها بالطبائع . كما انه ادّعى بان القول بالجواز يبتني على الالتزام بتعلّق الاحكام بالطبائع والقول بالامتناع يبتني على الالتزام بتعلقها بالافراد. ومَنشأ كلا الدعويين ان الفرد عبارة عن الوجود الواحد الشخصي.ومن الواضح ان تعلّق الحكمين بواحد شخصي

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٦٥ ـ الطبعة الاولى.

محال، لانه من اجتماع الضدّين.

ولكن استشكل في ذلك صاحب الكفاية، فافاد: ان اساس النزاع على ان تعدد الوجه يكفي في رفع الغائلة اولا؟. فمع الالتزام بكفايته وانه يستلزم تعدّد المعنون، فمتعلّق الحكم وان كان هو الفرد بهذا المعنى إلّا انه حيث كان ذا وجهين كان مجمعاً لفردين من طبيعتين، أحدهما متعلّق الأمر والآخر متعلّق النهي، فلا يلزم اجتماع الضّدين. ومع الالتزام بعدم كفايته وانه لا يستلزم تعدّد المعنون، فالاجتماع محال حتى على القول بتعلّقه بالطبيعة، لان وجود كل من الطبيعتين عين وجود الاخرى، والمطلوب هو وجود الطبيعة ـ كما تقّدم ـ فيلتزم اجتماع الامر والنهي في واحد وهو محال[1].

وقد قرّبت الدعوى المزبورة بنحو يتّفق مع مسلك صاحب الكفاية من الفرد، وهو الطبيعة المقيّدة بلوازمها من زمان ومكان ونحوهما. بيان ذلك؛ ان الامر اذا فرض تعلّقه بالفرد، فهو يعني تعلّقه بالطبيعة مع عوارضها اللازمة، فيكون تقيّدِها بالمكان متعلّقا للامر، وهذا ينافي مع تعلّق النهي به ـ في مثل الصلاة في المكان المغصوب ـ لانه يلزم تعلّق الحكمين في شيء واحد لوجه واحد.

واجيب عن هذا الاشكال: بان الفرد عبارة عن الطبيعة مقيدة بكلي المكان وكلي الزمان ونحوهما، لا بخصوص هذا المكان ونحوه، فهذا المكان الخاصّ لم يتعلقّ به الأمر. ولو انكر ذلك بدعوى ان كلّي المكان لايوجب التفرد، فان ضم كلي الى كلي لا يستلزم الفردّية وان اوجب تضييق دائرة الصدق.فنقول: ان الفرد وان كان عبارة عن الطبيعة مقيّدة بالمكان الخاص ، لكن القيد ذات المكان لابعنوان انه غصب ـ مثلا ـ فهو مامور به بعنوان انه لازم الطبيعة، ومنهي عنه باعتبار انه غصب، فيكون من اجتماع الامر والنهي في واحد بوجهين وهو

---

(١) الخراساني المحقق السيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

محلّ الكلام[١].

وانت خبيرٌ انه كان على صاحب الكفاية ان يُقرّب الدعوى على هذا المسلك، لانه مسلكه لا على تقريب الفرد بما اخترناه سابقاً من انه وجود الطبيعة بملاحظة جهة الخصوصية التّي بها يباين غيره. وعلى أيّ حال فقد عرفت بطلان الدعوى على كلا المسلكين. فالتفت .

الجهة التاسعة: فيما يرتبط بملاك باب الاجتماع.

وقد ذكر صاحب الكفاية: ان المورد لا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي إلا اذا كان في كل من متعلّقي الامر والنهي مناط الحكم مطلقا حتى في مورد التصادق.

والوجه فيه هو: ان احكام باب الاجتماع لاتترتّب إلاّ في مورد وجود الملاكين، وهي الحكم فعلا بكونه محكوماً بكلا الحكمين بناء على الجواز، وبكونه محكوما بما هو أقوى مناطا من الحكمين، او بحكم آخر غيرهما لو تساوى المناطان، بناء على الامتناع. ولو لم يكن في المورد مناط كلا الحكمين فلا يكون من باب الاجتماع، ولأجل ذلك لا تترتّب احكامه، بل يكون محكوماً بأحد الحكمين أذا كان له مناطه، او بغيرهما اذا لم يكون لكلا الحكمين مناط سواء قيل بالامتناع او الجواز. هذا فيما يرجع الى مقام الثبوت اما مقام الاثبات فاذا أحرز ان المناط من قبيل الثاني - يعني لم يكن لكلا الحكمين مناط - فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، فالمحكم حينئذ قواعد المعارضة من ترجيح او تخيير. وان لم يحرز ذلك، بل احرز وجود الملاكين، فلا يكون تعارض ، بل يكون المورد من موارد تزاحم المقتضيين. فالمقدّم هو الأقوى منهما ولو كان أضعف دليلاً. نعم، اذا كان كلّ منهما متكفّلا للحكم الفعلي كانت المعارضة ثابتة، فلابد من

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٦٥ ـ الطبعة الاولى.

ملاحظة قواعد المعارضة، الااذا جمع بينهما عرفاً بحمل أحدهما ـ وهو الأضعف ملاكا ـ على بيان الحكم الإقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة.

ثم انه (قدّس سرّه) تعرضّ في الامر التاسع لبيان كيفيّة احراز الملاك، فافاد (قدّس سرّه): انه لو كان هناك دليل خاص على ثبوت الملاك من اجماع او غيره فهو. ولو لم يكن سوى اطلاق دليلي الحكمين فان كان الاطلاق لبيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع فيكون المورد من باب الاجتماع. وان كان لبيان الحكم الفعلي فان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فيستكشف ثبوت المقتضي في الحكمين إلا إذا علم اجمالا يكذب أحد الدليلين، فيكونان متعارضين. وان قيل بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من دون ان تكون لهما دلالة على ثبوت مقتضى الحكمين، لان ارتفاع احد الحكمين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي كذلك يمكن ان يكون لاجل عدم المقتضي، الا ان يجمع بينهما بما تقدمت الاشارة إليه. ثم قال: «فتلخّص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع و كلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا...»[1].

هذا كلامه (قدّس سرّه) في الأمرين الثامن والتاسع.

وقد تخيل البعض ـ كما كنّا نتخيل سابقاًـ انه حدّد بذلك ضابط باب التزاحم، وانه بنظره المورد الذي يكون فيه ملاكا الحكمين موجودين، ونسب إليه ذلك فقيل ان التزاحم على رأيه تنافي الحكمين مع وجود ملاكيهما[2].

إلاان الذي يبدو لنا فعلا ان كلامه غير ظاهر في ذلك أصلا،اذلم يرد في كلامه ما يشير الى التزاحم سوى قوله: «تزاحم المقتضيين»، وهو غير ظاهر في

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٤ـ ١٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

مانسب إليه، فانه لاظهور له في اعتبار وجود الملاكين في التزاحم، وقد عبر في غير هذا الموضع بتحقق التزاحم بين الحكمين، فلادليل على تخصيصه مورد التزاحم بمورد وجود المقتضيين ووقوع التزاحم بينهما.

وعلى كلّ فنقول: ان قصد ذلك ـ أعني تحديد باب التزاحم ـ فهو ينافي ما فرضه من كون بعض صور المقام من موارد التعارض وهي صورة كون الدليلين لبيان الحكم الفعلي. وان لم يقصد ذلك، بل كان نظره إلى تحديد مسألة الاجتماع، فيكون اعتباره وجود الملاك في كون المورد من موارد باب الاجتماع، كاعتبار المندوحة في محلّ النزاع من قبل بعض ، وهو غير وجيه لان وجود الملاك وعدمه أجنبي أيضا عن الحكم بالجواز او الامتناع لاجل التضادّ.

كما ان الاثر العملي لا يتوقف ترتّبه على ذلك، اذ على القول بالجواز لا يلزم لاجل الحكم بثبوت الحكمين فعلا احراز الملاك، بل اطلاق الدليلين يكفي في ذلك. ومنه يستكشف ثبوت الملاك ـ كما صرّح به هو (قدّس سرّه) ـ وعلى القول بالامتناع لاملزم لترتيب ما ذكره من الأثر المتوقّف على إحراز الملاك.

فليكن المقام من موارد التعارض لو لم يكن الملاك ثابتاً.

ثم أنه يرد عليه أيضاً: انه ذكر في صدر كلامه انه ان احرز عدم وجود الملاك في احد الحكمين كان المورد من موارد التعارض ، وان لم يحرز ذلك كان من موارد تزاحم المقتضيين. وذكر في ذيل كلامه بقوله: «فتلخّص ....» هذا المعنى بنحو عكسي، اذ ذكر انه كلمّا احرز وجود الملاكين كان المورد من موارد باب الاجتماع، وكلمّا لم يحرز ذلك كان من باب التعارض فالتفت.

ثم ان في كلامه بعض موارد للبحث والنقض والابرام نتعرّض اليها بعد حين انشاء الله تعالى. وحيث جرى حديث ضابط التزاحم والتعارض فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى تحديد ضابط التزاحم وتمييزه عن التعارض فنقول ومن الله نستمد العون:

«ضابط التزاحم»

أن من تعرّض لهذا البحث مفصّلا وخاض في شوؤنه هو المحّقق النائيني (قدّس سرّه).

ولاجل ذلك نتعرّض لكلامه وإبداء رأينا فيه.

فقدأفاد (قدّس سرّه): ان التزاحم تارة: يكون في الملاك، بمعنى ان يكون في فعل واحد جهة توجب وجوبه واخرى توجب حرمته. واخرى: يكون في مقام الامتثال وتأثير كلا الحكمين في مرحلة الداعوّية الفعلّية.

وذكر: ان الفرق بين الاوّل والثّاني يرجع الى ان التزاحم في مقام الملاك يرتبط بعالم جعل الحكم وترجيح إحدى الجهتين على الاخرى، وملاحظة حصول الكسر والانكسار بينهما، ولأجل ذلك يكون هذا الامر بيد نفس المولى ولايرتبط بعلم المكلّف وجهله بخلاف التزاحم في مقام الامتثال فانه يرجع الى عالم الامتثال بعد جعل الحكم على موضوعه ولأجل ذلك يكون تعيين الوظيفة بيد المكلّف، فهو الذي يعيّن وظيفته بمقتضى عقله وادراكه من ترجيح او تخيير.

وقد أفاد (قدّس سرّه) : ان محلّ الكلام هو التزاحم في مقام الامتثال دون التزاحم في مقام الملاك، وان وقع الاشتباه بينهما لأجل الاشترك في الاسم.

ثمّ شرع (قـدّس سرّه) في المـطلوب من بيان الفـرق بين التـزاحم

والتعارض فذكر: ان الفرق بين البابين كبُعد المشرقين، ولأجل ذلك كان البحث في ان الاصل عند الشكّ في كون مورد من موارد التزاحم او موارد التعارض ، هل هو التزاحم أو التعارض؟. ناشئ عن الخلط بينهما وعدم ملاحظة جهة الفرق بينهما، فانه كالبحث في حصول اصل في الاشياء هل هو الطهارة او بطلان بيع الفضولي، فان باب التزاحم يفترق عن باب التعارض من وجوه ثلاثة توجب حصول الفصل البعيد بينهما وهي: افتراقه عنه في مورد التصادم، وفي الحاكم بالترجيح او التخيير، وفي جهة التقديم.

اما افتراقهما في مورد التصادم فبيانه: ان التنافي بين الحكمين:

تارة: يكون في مقام الجعل والانشاء بحيث كان من المحال جعل كلا الحكمين كالحكمين المتضادين في المورد الواحد، فانه لايمكن جعل الوجوب والحرمة على فعل واحد

واخرى: يكون في مقام الفعليّة، بان لايكون هناك مانع من جعل كلا الحكمين على موضوعهما المقدّر، الا ان التمانع يكون في مقام فعلية هذين الحكمين وتحقّق موضوعيهما، كالتمانع الحاصل بين الحكمين الثابتين على موضوعين اذا لم يمكن امتثالهما معاً، كوجوب إنقاذ هذا الغريق ووجوب انقاذ ذاك الغريق.

فالنحو الاوّل من التنافي هو التعارض والنحوالثاني هو التزاحم.

ونكتة الفرق بينهما ترجع الى ان ثبوت احد الحكمين المتنافيين بالنحو الاول يستلزم تضييق دائرة جعل الحكم الآخر، فمثلاً لو ورد وجوب إكرام العالم وحرمة اكرام الهاشميّ، فاجتمع الوصفان في شخص ، فانه يمتنع ثبوت الحكمين له ويستحيل شمول جعلهما لمورد التصادق فلابّد من رفع اليد عن احدهما في ثبوت الآخر، فتضيق دائرة جعله.

وأمّا ثبوت أحد الحكمين المتنافيين بالنّحو الثاني، فهو لايلزم منه تضييق دائرة جعل الآخر، بل دائرة جعله على حالها لايمسّها شيء، وانما يكون نفي

ثبوت الآخر لانتفاء موضوعه لالتضييق دائرة جعله.

بيان ذلك: ان التنافي في مقام الفعليّة والامتثال حيث فرض لاجل التنافي في تحقّق موضوع كلاالحكمين، بمعنى ان امتثال أحدهما يستلزم ارتفاع موضوع الآخر، فلا محالة يكون تقديم أحدهما ومتابعتَه موجباً لنفي الآخر، ولكنه ينتفي لعدم موضوعه من دون ان تتضيق دائرة جعله، وهي جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده.

فمثلا اذا تزاحم وجوبا إنقاذ الغريقين، فان إنقاذ أحدهما يستلزم ارتفاع القـدرة عن إنقاذ الآخر ، فيرتفع الحكم لكن لاجل عدم موضوعه، اما اصل الجعل وهو جعل وجوب إنقاذ كل غريق فلم يمسّ بشيء بل هو على حاله.

ومن الواضح ايضاً ان الحكم لا نظر له الى موضوعه لاحدوثاً ولابقاء، فما يوجب رفع موضوع الحكم لايتنافى مع الحكم وكيفيّة جعله.

وعليه، فاذا قدّم أحد الحكمين ـ في مسألة الغريقين ـ وكان موجباً لرفع موضوع الغير لم يناف الحكم الآخر، اذ الحكم الآخر لو كان في هذا الحال ناظراً الى متعلّقه وداعياً إليه لكان مستلزماً للنظر الى حفظ موضوعه، لان دعوته الى متعلّقه وصرف القدرة فيه ملازمة لدعوته الى عدم صرف القدرة في متعلّق الآخر الملازم لحفظ موضوعه بقاء، لان صرف القدرة في متعلّق الآخر ترفع موضوعه على ما عرفت. وقد عرفت ان الحكم لا ينظر الى موضوعه بقاءً وحدوثاً.

وبالجملة: فعدم تحقّق الحكمين في الفرض لأجل عدم تحقّق موضوعيهما معا لا لأجل قصور جعلهما، وكلّ من الحكمين لا يتنافى مع الآخر، لانه وان استلزم ارتفاعه لكن لأجل انه استلزم ارتفاع موضوعه، فدائرة جعل كلّ منهما على حاله والتنافي في مقام الفعلية وثبوت الحكم لموضوعه المقدّر، لان كلًا منهما يستلزم نفي الآخر بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة مع وجود الموضوع كما هو الحال في التعارض.

فأساس نكتة التزاحم هي استلزام كل من الحكمين رفع موضوع الآخر، مع كون الحكم لا نظر له الى ابقاء موضوع نفسه، فلا يتنافى كل حكم مع مايستلزم رفع موضوعه، وعليه فاذا قدّم أحدهما لا يكون الآخر داعياً الى صرف القدرة في متعلّقه لإنه يستلزم نظره الى حفظ موضوعه وهو خلف.

هذا تقريب ما أفاده المحقّق النائيني في بيان جهة التنافي في باب التزاحم [1].

وقد ظهر أنه لا تنافي في مقام الجعل و لا المجعول.

فلا وجه لما قرّب بعضهم كلامه (قدّس سرّه) من: ان التعارض هو التنافي في مقام الجعل، والتزاحم هو التنافي في المجعول. وأورد عليه: بعدم الفرق بين مقامي الجعل والمجعول اذ عرفت انه لاتنافي بين الحكمين أصلا لان أحدهما يرفع موضوع الآخر فلاتنافي إلا بمعنى عدم امكان اجتماعهما في عرض واحد، لاان أحدهما ينفي الآخر ويرفعه، فان كلامنهما لا نظر له الى الآخر نفسه بل الى موضوعه.

هذا ولكنّ الانصاف يقتضي ان المنافاة بين الحكمين في مورد التزاحم تسري الى عالم الجعل كالتعارض .

وامّا ما افاده (قدّس سرّه) فهو مخدوش فان اساسه كما عرفت على ان كلًّا من الحكمين يرفع موضوع الآخر بضميمة ان الحكم لانظر له الى حفظ موضوعه وابقائه فلامنافاة بينهما. وهذا مّما لا نقرّه ولانعترف به.

بيان ذلك: ان عدم امكان نظر الحكم الى موضوعه حدوثاً وبقاء لم يرد في آية او رواية كي يتمسك بعمومها او اطلاقها. ونظر الحكم الى حفظ موضوعه ثابت في بعض الموارد نظير لزوم حفظ الماء للوضوء الذي ينظر إليه الأمر

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٠ ـ الطبعة الاولى.

بالوضوء مع ان الماء موضوع وجوب الوضوء.

وهذا ممّا لااشكال فيه. ولو سلّم عدم جواز نظر الحكم الى موضوعه، فما نحن فيه مستثنى عن هذه القاعدة الكليّة، لان موضوع الحكم فيه بنحو ينظر إليه الحكم.

وذلك لان الحكم يدعو إلى متعلّقه ويطالب بصرف القدرة فيه، فتأثيره في صرف القدرة مما لا اشكال فيه، فيمنع قهراً عن صرفها في متعلّق الحكم الآخر ـ لغرض ان القدرة واحدة ـ فيحتفظ بموضوعه. فكلا الحكمين ينظر الى صرفها في متعلّقه وهو ملازم للاحتفاظ بموضوعه، لان صرفها في غيره يقتضي إعدام موضوعه. فنظر الحكم الى موضوعه فيما نحن فيه من جهة اقتضائه الدعوة الى متعلّقه وهو امر لازم لكلّ حكم.

واذا ثبت ان كلاً من الحكمين يقتضي صرف القدرة في متعلّقه، والمفروض ان القدرة واحدة فلايتمكن العبد من امتثال كلاالحكمين.

وعليه فيمتنع جعل كلاالحكمين، فان التكليف بالمحال محال في نفسه، لان حقيقة الحكم والتكليف بنحو لابد من إمكان ترتّب الداعويّة عليه، سواء قلنا انه عبارة عمّا يقتضي تحريك ارادة العبد ـ نظير ماكينة السّاعة ـ، ولذا كان أخذ القدرة في موضوعه لاجل اقتضاء التكليف له لابحكم العقل، او قلنا انه عبارة عن امر اعتباري لاجل داعويّة المكلّف نحو العمل، او انه جعل الفعل في العهدة، فان امكان الداعويّة مأخوذ في قوامه على الاوّل ومن لوازمه على الثاني بحيث يكون عدمه كاشفا عن عدم الحكم، وهكذا على الثالث، لان القائل به لايلتزم بان حقيقة الحكم التكليفي كالحكم الوضعي بلا اختلاف، بل يرىٰ الفرق بينهما في ان الغرض من الحكم التكليفي امكان الداعوية وتحريك العبد نحو العمل. وعليه ففي المورد الذي لا يمكن ان يترتب على الجعل الدعوة والتحريك لا يكون المجعول هو الحكم، اذ الحكم ما يمكن ان يكون داعيا.

وعليه، فاعتبار القدرة في متعلّق الحكم انما هو لاجل استحالة تحقق الحكم بدونها لالأجلِ لغويته وقبحه من الحكيم فقط، كما هو المشتهر على الألسنة وفي الكتب.

واذا ثبتت محالية التكليف بغير المقدور في نفسه، فاذا امتنع امتثال كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما إمتنع جعلهما لا محالة لامتناع المجعول، اذ يمتنع ثبوت الحكمين بعد ان لايمكن تحقّق داعويّتهما معا. فتتضيق دائرة جعل أحدهما قهراً.

بل لو التزمنا بان امتناع التكليف بغير المقدور لاجل لغويته وقبحه على الحكيم كان الأمر كذلك، اذ يمتنع ثبوت كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما، فثبوتهما معاً لغو قبيح على الحكيم. فلابد من رفع اليد عن احدهما فتتضيق دائرة الجعل في أحدهما، فيكون التنافي في مقام الجعل، بمعنى انه يمتنع جعل كلا الحكمين المتزاحمين كما يمتنع جعل الحكمين في مقام التعارض فتدبّر جيّداً.

ومن هنا يتّضح انه لا فرق في امتناع جعل مثل هذين الحكمين بين ما اذا كان انشاؤهما بدليل عام او دليل خاص .

فانه قد ادعي: عدم امتناع الاوّل، مثل ما اذا قال: «انقذ كل غريق، ولاتغصب»، فتوقف إنقاذ بعض الغرقى على الغصب فانه لا مانع من جعل هذين الحكمين في تلك الحال. بخلاف ما اذا قال في تلك الحال: «انقذ هذا الغريق ولاتغصب هذا المكان»، فأنه لغو فيكون محالا.

ولايخفي ما في هذه الدعوى، فانه اذا كان جعل هذين الحكمين محالا لانه لغو او لانه محال في نفسه، فشمول الدليل العام لهذه الصورة بحيث يكون الجعل فيهـا متحققا لغو أيضاً فيكون ممتنعاً. وبعبارة اخرى: عموم الدليل لا يرفع اللغويّة في هذه الصورة، فارادتها تكون ممتنعة بنفس الملاك الذي يمتنع فيه الجعل

بدليل خاص . فتدبّر.

فظهر ممّا تقدم ان ما افاده (قدّس سرّه) لا يخلو عن خدشة، فان اساسه ـ وهو عدم نظر الحكم الى موضوعه حدوثاً وبقاء، مع كون كل من الحكمين رافعاً لموضوع الآخر ـ ممنوع،اذ عرفت ان الحكم يمكن ان ينظر الى موضوعه وبالخصوص فيما نحن فيه هذا اولاً.

وثانياً: ان اعدام موضوع الحكم على قسمين: قسم يكون جائزاً، نظير السفر في رمضان الرافع لموضوع وجوب الصوم فانه لا مانع منه. وقسم لايكون جائزاً، نظير رمي الانسان نفسه من شاهق، فانه بالرمي يرتفع اختياره عن السقوط على الارض والموت، فلا يكون قادراً على حفظ نفسه مع أنه غير جائز. فاعدام الموضوع ليس بجائز دائما بل هو جائز في بعض صوره وغير جائز في صور اخرى.

وعليه، فامتثال احد الحكمين وان كان رافعاً لموضوع الآخر، إلاانه لابُدّ من ايقاع البحث عن ان رفع موضوع الحكم الآخر جائز اولا؟ وما هو السّر في جوازه. فالبحث لابد ان يكون في مرتبة سابقة على اعدامه بحيث يكون عدمه جائزاً فلا يتنافى الرافع مع الحكم الآخر.

وثالثاً: انه (قدّس سرّه) أفاد كما عليه غيره: انه لا علاج للتزاحم وهذا التنافي المقرّر الاّ بتقييد أحد الحكمين بترك امتثال الآخر او عصيانه، وهو المصطلح عليه في هذا الفنّ بالترتب . ومن الواضح ان التقييد المزبور يرجع الى تضييق دائرة الجعل والانشاء، فيكشف عن كون التنافي في مقام الجعل، والا لم يكن وجه للتصرف فيه بعد ان كان التنافي في مقام غيره .

ولعلّ السّر في اختياره (قدّس سرّه) الفرق بين المقامين بالنحو المتقدّم هو انه لااشكال في وجود الفارق بين المقامين في نظر كل مكلّف، فالمكلّف يجد فرقا بين ما اذا قال له المولى: « اكرم العلماء» ثم قال: « لاتكرم الفسّاق » وتردد

في حكم المولى في العالم الفاسق انه الاول او الثاني. وما اذا قال له: «كلما جاءك زيد فأعطه درهما». وقال له: «كلما جاءك عمرو فأعطه درهما» فجاءا معا ولم يكن لديه سوى درهم واحد. ووجود الفرق بين المثالين مما لاينكره أحد فاراد تحديده بما عرفت الخدشة فيه.

ويمكننا ان نحدّد باب التزاحم بلحاظ هذين المثالين، بانه المورد الذي يكون التنافي فيه بين الحكمين من جهة عدم التمكن من امتثالهما وعدم القدرة عليه، بحيث لايرى المكلف مانعا من ثبوت كل من الحكمين سوى وجود الحكم الآخر وداعويته الى امتثال متعلّقه المانع من امتثال ذلك الحكم، والاّ فالمقتضي لكلا الحكمين موجود بنظره ولانقصد بالمقتضي المصلحة او المفسدة كي يرد انه تخصيص للبحث على رأي العدليّة، بل مقصودنا ما يكون منشاء للحكم ولو كان هو الارادة او الكراهية، فان الحكم لا يتحقق من دون منشأ وبنحو جزاف حتى على رأي الاشاعرة. ولعلنا نتوفّق الى توضيح هذا الاختيار فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

ثمّ ان هذا التزاحم المبحوث عنه هل يختصّ بصورة توارد الحكمين على موضوعين، او يعمّ صورة توارد هما على موضوع واحد، كما لو اشتمل الفعل على جهة توجب وجوبه وجهة توجب حرمته ؟.

ذهب المحقّق النائيني (قدّس سرّه) الى اختصاصه بالصورة الاولى دون الثانية وهي التي عبّر عنها بالتزاحم في مقام الملاك ـ على ماتقدّم في صدر الكلام ـ ووجه خروجها عن محل البحث بوجهين:

أحدهما: ان علاج التزاحم في هذه الصورة يرتبط بالمولى نفسه ويكون بيده، لانه يرتبط بعالم جعل الحكم وترجيح إحدى الجهتين على الاخرى وملاحظة حصول الكسر والانكسار بينهما ولا يرتبط بحكم العبد نفسه .

وثانيهما: انه يبتني على قول العدليّة بضرورة وجود الملاك للحكم، مع ان

التزاحم المبحوث عنه لا يختص البحث عنه بطائفة دون اخرى ولا يبتني على رأي دون آخر ، فكما نبحث على رأي العدليّة نبحث على رأي الأشاعرة ايضاً[١].

وفي كلاالوجهين نظر..

اما الاوّل: فلان علاج التزاحم في صورة توارد الحكمين على موضوعين بيد المولى أيضاً، والعقل طريق لتشخيص مايحكم به المولى في هذه الصورة، فليس العقل هو المرجّح لاحد الحكمين على الآخر، بل هو يستكشف رحجان أحدهما عند المولى فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهة.

واما الثاني: فلانه إنما يتم لواريد بالملاك المصلحة والمفسدة، فان الاشاعرة ينكرون ضرورة وجودها، ولكن المراد ليس ذلك، بل المراد ما يكون منشاء للحكم وهو الارادة والكراهة او المحبوبيّة والمبغوضيّة وهو ممّا لا ينكره الأشعري كما عرفت.

هذا ولكن التحقيق خروج هذه الصورة عن موضوع البحث، إلّا انه ليس لما افاده المحقّق النائيني (قدّس سرّه)، اذ عرفت ما فيه، بل لوجه آخر توضيحه: ان لفظ التزاحم لم يرد في آية او رواية كي يبحث في تحقيق معنونه العرفي، وانما هو اصطلاح اصولي يطلقه الاصوليوّن على بعض موارد تنافي الحكمين بلحاظ ترتّب آثار خاصة فيها، فلتحديد مورد تلك الآثار وتمييزه عن غيره من موارد تنافي الحكمين وفصله عنه يعبر عنه بالتزاحم إشارة إليه.

وهذه الآثار هي تقديم الأهمّ امّا بنحو الترتب ـ لو قيل بأمكانه ـ او بدونه. والتخيير مع عدم الأهمّ، بمعنى الالزام باحدهما بنحو التخيير نظير الواجب التخييري، بمعنى ان أحدهما يكون واجبا بنحو التخيير لاالتعيين.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٣ ـ الطبعة الاولى.

وهذه الآثار لاتترتب فيما نحن فيه.

اذ الترتب فيه ممتنع عند من يلتزم بامكانه في غيره، لما تقدم من أن ترك الأهم ـ في هذه الصورة ـ مساوق لاتيان المهمّ، فيمتنع الامر به حينئذ. مضافا إلى امتناع اجتماع الحكمين المتضادّين في موضوع واحد في آن واحد عند من يرى تضاد الاحكام في أنفسها لا من جهة عدم القدرة على امتثالها.

واما التخيير، فهو انما يكون بملاك التساوي بين الحكمين ملاكاً.

ومن الواضح ان المقصود بالملاك ههنا ليس هو الملاك الملزم فعلا، اذ يمتنع ان يجتمع ملاكا الحكمين في شيء واحد مع كونهما ملزمين معاً، فلا يتصور التزاحم بينهما حينئذ وانما المقصود الملاك الملزم لولا المانع. وعليه فلابد من اعمال الكسر والانكسار بينهما والحكم بالغالب منهما ان كان المقدار الزائد فيه ملزماً، ومع التساوي فالحكم هو التخيير، بمعنى الاباحة وعدم الالزام باحدهما لا بمعنى الالزام باحدهما بنحو التخيير. فالتخير الثابت هنا غير التخيير الثابت في موارد التزاحم. فخروج هذه الصورة عن موضوع الكلام لأجل هذا الوجه. فالتفت جيدًا.

ثمّ انه (قدّس سرّه) ذكر: ان التزاحم في مقام الامتثال يكون في الغالب من جهة عدم القدرة على الاتيان بكلا المتعلّقين، وقد يكون من جهة اخرى غير عدم القدرة .

اما ما كان منشؤه عدم القدرة فله صور خمس :

الاولى: ما اذا كان عدم القدرة اتفاقيًا، كما اذا تزاحم وجوبا انقاذ الغريقين لو لم يتمكن المكّلف من انقاذهما معا.

الثانية: ما اذا كان عدم القدرة لاجل التضادّ الاتفاقي بين الواجبين. اما اذا كان التضادّ بينهما دائميًا فدليلاهما متعارضان.

الثالثة: موارد اجتماع الامر والنهي في ما اذا كانت هناك ماهيّتان

متّحدتان في الخارج كالصلاة والغصب بناء على عدم سراية الحكم من الطبيعة الى مشخّصاتها. اما اذا كانت ماهيّة واحدّة كاكرام العالم الفاسق المنطَبق عليه اكرام العالم المحكوم بالوجوب واكرام الفاسق المحكوم بالحرمة كان المورد من موارد التعارض .

الرابعة: ما اذا كان الحرام مقدّمة لواجب، فيما اذا لم تكن المقدميّة دائمية، نظير توقف إنقاذ الغريق على الغصب. اما اذا كانت المقدّمية دائميّة كان المورد من موارد التعارض .

الخامسة: ما اذا كان الحرام والواجب متلازمين من باب الاتفاق كالتلازم بين استقبال القبلة واستدبار الجُدي لمن سكن العراق، فيقع التزاحم بينهما لو كان أحدهما واجباً والآخر حراما واما لو كان التلازم دائميّا وقع التعارض بين دليلي الحكمين.

واما التزاحم من غير جهة عدم القدرة: فمثاله ما اذا كان المكلّف مالكا للنصاب الخامس من الابل وهو خمس وعشرون ناقة الّذي يجب فيه خمس شياة، ثم ملك بعد مضي ستة أشهر ناقة اخرى فصار المجموع ستّ وعشرين ناقة وهو النصاب السادس وفيه بنت مخاض ، فالمكلّف قادر على دفع خمس شياه عند تمام السنة عملا بما دلّ على لزومها في خمس وعشرين ناقة، وعلى دفع بنت مخاض عند مضيّ ثمانية عشر شهراً عملا بما دل على لزومها في ستّ وعشرين ناقة، لكن دلّ الدليل على ان المال الواحد لا يزكى في العام الواحد مرّتين، فيقع التزاحم بين الحكمين حينئذ من جهة الدليل المزبور لا من جهة عدم القدرة على الامتثال[1].

وأورد السيد الخوئي (حفظه الله) على هذا التقسيم بوجوه:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٤ ـ الطبعة الاولى.

الاول : فساد جعل القسم الثاني قسيماً للاول، فأنه راجع اليه، لان التضاد الاتفاقي بين أمرين لا يكون الا من جهة عدم القدرة على اتيانها معا من باب الاتفاق، فليس القسم الثاني في الحقيقة مغايرا للاول[1].

وفيه: ان التضاد الاتفاقي لا ينحصر منشئه بعدم القدرة على الامرين إتفاقا. بيان ذلك: ان المقصود من التضادّ الاتفاقي ههنا ما كان تحقق كلا الامرين محالا في نفسه ولا يتمكن عليه أي شخص مهما بلغت قدرته. وبالتعبير الكلامي « ما كان العجز فيه من ناحية المقدور» نظير ما اذا أمر المولى عبده بان يكون في الصحن وأمره بملازمة زيدالموجودفي الصحن، فاذا خرج زيد عن الصحن إمتنع الاتيان بكلا المتعلّقين، وهما الكون في الصحن، وملازمة زيد لامتناع وجود الجسم الواحد في مكانيين، وهذا لايرتبط بعدم القدرة الاتفاقيّة، فانه ممتنع مطلقا من كلّ احد ولايتحققّ من أي شخص كان، فعدم القدرة ههنا ناشئ من التضاد، لا ان التضاد ناشئ من عدم القدرة الإتفاقي. بخلاف ما اذا كانت العجز اتفاقّيا راجعا إلى القصور في نفس القدرة لا في متعلّقها، كانقاذ الغريقين فانه يتصوّر تحقّقه من شخص ذي قوة عالية فينقذ كلا الغريقين معاً كل منهما بيد من يديه ـ مثلاً ـ، فالفرق بين القسمين واضح.

الثاني:ـ وهو ماجاء في المحاضرات ـ انه لا اثر لهذا التقسيم اصلا، ولاتترتب عليه أي ثمرة فيكون لغوا محضا[2].

وفيه ما لايخفى: فان هذا التقسيم بلحاظ اجراء احكام التزاحم، فان هذه الاقسام تختلف في ذلك، فمنها ما يجري فيه الترتب ومنها ما لايجري فيه، وقد نص على ذلك المحقق النائيني وتعرض اليه مفصّلا فهذا الايراد من الغرائب .

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٤ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢١٣ ـ الطبعة الاولى.

الثـالث: ان التزاحم ينحصر بما كان منشاءه عدم القدرة على الامتثال ولايتصور تحققه من جهة اخرى.

وامّا ما ذكره من المثال، فهو ليس من مصاديق باب التزاحم، بل من مصاديق باب التعارض ، والوجه في ذلك: ان ما دل على ان المال الواحد لايزكى في السنة الواحدة مرتين يوجب العلم الاجمالي يكذب أحد الدليلين، وهما الدليل الدال على وجوب خمس شياه على من ملك خمس وعشرين من الإبل ومضىٰ عليه الحول، والدليل الدال على وجوب بنت مخاض على من ملك ستّ وعشرين من الإبل ومضى عليه الحول فلابد من اعمال قواعد المعارضة ولا ارتباط للمثال بباب المزاحمة، فهو نظير مادل على عدم وجوب ست صلوات في اليوم الواحد الموجب للتعارض بين ما دل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، ومادل على وجوب صلاة الظهر في يومها. وقد ذكر ان ماذكره (قدّس سرّه) غريب وعجيب صدوره من مثله، فانه بعيد عن مقامه ولكن العصمة لاهلها[1].

وفيه: انه يمكن ان يكون المثال المزبور من موارد باب التزاحم، وليس الامر كما ذكره من وضوح عدم انطباق باب التزاحم عليه، فلتصوير التزاحم وجه يخرج الدعوى عن غرابتها وبعدها عن مقام مثل المحقق النائيني.وموضوع الكلام ـ وهو الضابط الكلّي للمثال المتقدم ـ هو ما اذا كان المكلف واجداً لاحد النصب الزكاتيّة ثم بعد مضي ستّة أشهر مثلا ملك مقداراً يتمم النصاب الآخر الذي يلي للنصاب الذي كان تجب زكاته ـ ولم يكن المملوك في الاثناء نصاباً مستقلاً كخمسة من الابل بعد الخمسة الاولى فان فيه بحثا آخر ـ فهل يجب عليه ان يدفع زكاة النصاب الاول عند تمامية الحول ثم يبتدئ حولاً للجميع، او يدفع زكاه النصاب الآخر عند تماميّة حوله، أي بعد مضي ثمانية عشر شهراً؟.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢١٥ ـ الطبعة الاولى.

اما دفع زكاتين زكاة النصاب الاول بعد مضي اثني عشر شهراً وزكاة النصاب الثاني بعد مضي ثمانية عشر شهراً فلا يلتزم به لقيام الدليل على عدم وجوب زكاتين في مال واحد في عام واحد. والذي يلتزم به المشهور هو الاول، وهم وان لم يصرحوا بان المورد من موارد التزاحم لكنهم يلتزمون بما هو نتيجة جعل المورد من موارد التزاحم وهو تقديم الاسبق زماناً، فليس هذا المعنى أمراً مستبعداً جدّا اما إدراجه في باب التزاحم فيقال فيه وجوه ولكنه يتّضح بتمهيد مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان التزاحم في نظر المحقق النائيني يتحقق بلحاظ رافعيّة أحد الحكمين اما بامتثاله او بوجوده لموضوع الحكم الآخر، اذ يمتنع وصول كل منهما الى مرحلة الفعلّية والداعويّة كما مرّ بيانه.

والمقدّمة الثانية: ان نفي تحقق الشيئين تارة: يكون مفاده بيان عدم اجتماع الشيئين في الوجود من دون افادة أخذ عدم احدهما في موضوع الآخر، بل لانظر له الى ما هو موضوع كل منهما، نظير ما اذا قال المولى لعبده: « ان زيداًوعمراً لا يجوز ان يكون كلاهما في الدار بل أحدهما»، فانه لا تعرض له الى ماهو موضوع دخول كل منهما في الدار وانه في أي ظرف يجوز لاحدهما ذلك، بل هو انما يدل فقط على ان هذين الشخصين لا يجوز اجتماعهما في الدار. واخرى: يكون مفاده أخذ عدم أحدهما في موضوع الآخر كما اذا قال له: « ـ مع فرض وجود زيد في الدار ـ لايجوز دخول عمرو، اوانه مادام زيد في الدار يجوز دخول عمرو»، وهكذا العكس ، فانه يدل على ان عدم الموجود منهما مأخوذ في موضوع الآخر، فيكون وجوده رافعا لموضوع الآخر قهراً. بخلاف النحو الاول فان عدم الاجتماع لايستلزم أخذ عدم أحدهما في موضوع الآخر والاّ كان عدم أحد الضدّين ماخوذاً في موضوع الضد الآخر وهو مما لا يلتزم به المحققون.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الدليل الدال على نفي تكرّر الزكاة في العام الواحد في المال الواحد كان مفاده بالنحو الثاني من نحوي نفي اجتماع

الشيئين، فانه ظاهر في نفي الزكاة ثانياً بعد ثوبتها اولاً، فان مفاده ان المال لما ثبتت فيه الزكاة اولاً لم تثبت فيه مرّة اخرى في عام واحد، فيكون ثبوتها اولاً رافعاً لموضوع ثبوتها ثانياً، فينطبق التزاحم على ما نحن فيه، لانه كما عرفت بلحاظ رافعية احد الحكمين لموضوع الآخر وهي متحققّة. ومن هنا ظهر تقديم الأسبق لانه رافع لموضوع المتأخر ولاعكس . فقد اتضّح بهذا البيان ان دعوى المحقق النائيني ليست بدعوى غريبة، وهي وان توقفت على الاستظهار الذي عرفته من أدلة نفي تكرر الزكاة لاعلى إستظهار كون الدليل المذكور يفيد نفي اجتماعهما فيه، إلا انها تكون متّجهة بوجاهة هذا الاستظهار واحتماله ولا تكون بعيدة كما ادعي. وان كان المختار ان المورد ليس من موارد التزاحم، وتحقيقه موكول الى محلّه من الفقه كما حررّناه سابقا في كتاب الزكاة.

ويقع الكلام بعد ذلك في مرجّحات باب التزاحم التي يحكم بهاالعقل، بخلاف مرجحات باب التعارض ، فان المرجع فيها هو المولى نفسه وهذه هي جهة الفرق بين البابين في الحاكم بالتقديم والتخيير. كما ان الفرق بين البابين في جهــة التقديم فهي محل الكلام، اذ تقديم احد المتعارضين على الآخر يكون بأقــوائيّة الدلالة والسند بالشهرة او موافقة الكتاب او غير ذلك ممّا يذكر في مبحث التعارض ، ويقع الخلاف هناك في تعيين بعضها دون بعض .

واما تقديم أحد المتزاحمين على الآخر، فهو بامور مترتبة ذكرها المحقق النائيني (قدّس سره)[1] وهي:

المرجح الاول: تقديم ماليس له بدل على ما كان له بدل فيما اذا كان احدهما له بدل والآخر ليس له بدل. وله صورتان:

الاولى: ما اذا كان لا حدهما بدل في عرضه كما اذا كان واجبا تخييريا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧١ ـ الطبعة الاولى.

شرعياً كان كخصال الكفارة، او عقلياً، كالواجب الموسّع، وكان الآخر واجباً تعيينا مضيقاً كما اذا تزاحم وجوب اداء الدين مع الاطعام او العتق الذي يكون احدى خصال الكفارة التخييرية، وكما لو تزاحم وجوب إنقاذ الغريق مع وجوب الصلاة في اثناء الوقت بحيث لا تفوت الصلاة بامتثاله فانه في مثل هذه الحال يقدّم الواجب التعييني على الواجب التخييري.

ووجه التقديم واضح وهو: ان الواجب التخييري لااقتضاء له بالنسبة الى خصوص الفرد المزاحم، لان المكلف مخيّر في مقام الامتثال بين افراد التخيير. والواجب التعييني له اقتضاء ودعوة الى خصوص ما فيه التزاحم، لان الامتثال منحصر فيه. ومن الواضح انه لاتزاحم بين ماله إقتضاء نحو شيء وبين مالااقتضاء له نحوه، فيقدّم ماله الاقتضاء على ماليس له الاقتضاء.

هذا ما افيد و لا يخفى ان هذا الوجه نتيجة نفي التزاحم بين الواجبين في هذه الصورة، لانه وجه للتقديم مع فرض المزاحمة، اذ عرفت أن التزاحم هو التنافي في مقام الداعوية بحيث يمتنع ان يصل كلا الحكمين الى مرحلة الفعلية والبعث، وهذا لاأثر له في هذه الصورة بعد ماعرفت من كون أحدهما لاإقتضاء له بالنسبة الى خصوص مورد المزاحمة. فالتفت.

الثانية: ما اذا كان لاحدهما بدل طولي، كالطهارة الحدثية المائية فان لها بدلا في طولها وهو التيمم، فلو تزاحم وجوبها مع وجوب ما ليس له بدل كالطهارة الخبثية بان كان هناك ماء لايكفي لكلتاالطهارتين مع احتياجه اليهما لاجل الصلاة، قدّم ما لابدل له على ماله البدل. ولم يتعرض (قدّس سرّه) لذكر وجه التقديم والمنقول في الأفواه في جهته وجه إستحساني وهو: ان التقديم سيرة العرف باعتبار ان الامر اذا دار بين اهمال اصل المصلحة وتحصيل مصلحة اخرى بتمامها، او بين تحصيل اصل المصلحة واهمال بعض المصلحة الاخرى كان الثاني هو المتعيّن ونتجته تقديم ما لابدل له على ماله البدل.

ولكن هذا الوجه ـ لو سلم جواز الاستناد اليه مع غض النظر عن عدم الدليل على اعتبار النظر العرفي ـ لايمكن البناء على تماميته فانه غير مطّرد، اذ قد يكون ذلك المقدار الفائت من المصلحة اهمّ في نظر العرف وأشد أثراً من نفس المصلحة الاخرى المتحفظ بها بتمامها، فيقدم عليها لامحالة. مثال ذلك عرفاً: إذا كان الشخص يملك عباءة وقبائين، أحدهما جديد والآخر متحرء عتيق. وكان ملزماً بلبس العباءة والقباء الجديد، ولكنه مع عدم التمكن من لبس القباء الجديد، كان عليه أن يلبس القباء المتحرء، إذ لايمكنه أن يبقى من دون قباء، فاذا دار أمره بين ان يتلف العباءة، فيلبس القباء الجديد بلا عباءة، او يتلف القباء الجديد ويلبس القباء المتحرء مع العباءة، لكن كان الهوان الذي يلحقه ونظرة الإزدراء التي تلاحقه من لبس القباء اكثر مما كان في لبس القباء الجديد بلاعباءة، فانه في هذا الحال يلزمه عرفاً إتلاف العباءة مع عدم وجود البدل لها وابقاء الجديد مع وجود البدل له. فألتفت.

فالوجه الصحيح في التقديم هو: ان مايكون له بدل في طوله يكون وجوبه مقيّداً بالقدرة الشرعيّة، فيكون المورد من مصاديق المرجح الثاني وهو ما اذا كان أحد الحكمين مقيّداً بالقدرة الشرعية والآخر غير مقيد بها، فان غير المقيد بها يقدم على ما هو مقيّد بها كما سيأتي بيانه. فتحصل ممّا ذكرنا: ان المرجح الاول ليس من المرجحات لان الصورة الاولى خارجة عن باب التزاحم والصورة الثانية داخلة في مصاديق المرجح الثاني، ولا تكون جهة عدم البدلية مرجحة. فلاحظ.

ثم انه (قدّس سرّه) تعرض لفرع فقهي وهو ما اذا دار امر المكلف بالصلاة بين ادراك تمام الوقت مع الطهارة الترابية وعدم ادراك تمامه مع الطهارة المائية. والتزم بترجيح الاول على الثاني ببيان: ان الطهارة المائية لها بدل وهو الطهارة الترابية بخلاف تمام الوقت فانه لابدل له. وقد عرفت تقديم ما لابدل له على ماله

البدل.

واورد على نفسه: بان تمام الوقت له بدل أيضاً وهو ادراك ركعة منه كما هو مقتضى بعض الروايات[1]، فيكون كل من المتزاحمين له بدل فلا وجه لترجيح تمام الوقت على الطهارة المائية.

واجاب عنه: بان بدليّة ادراك ركعة عن تمام الوقت انما هي في فرض العجز عن ادراك تمام الصلاة فيه، والمكلّف في الفرض قادر على اتيان مجموع الصلاة في الوقت فلا موجب لسقوط التكليف باتيان تمام الصلاة في وقتها، فيسقط التكليف بالطهارة المائية للعجز عنه شرعا فيثبت التكليف بتمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية، لانها بدل الطهارة المائية [2]

وفيه: ان الكلام بعينه ننقله في طرف التيمم، فنقول : ان بدليّة التيمم انما هي في فرض العجز عن الاتيان بالصلاة مع الوضوء او الغسل والمكلف قادر على الاتيان بها كذلك، فيبقى التكليف بالصلاة مع الطهارة المائية ويسقط التكليف بايقاع تمام الصلاة في الوقت للعجز عنه شرعا، فيثبت حينئذ التكليف بالصلاة مع ادراك الوقت بمقدار ركعة مع الطهارة المائية.

واساس الجواب: هو ان بدلية كل من البدلين المفروضين ثابتة في حال العجز الشرعي، فيقع التمانع بينهما، ويكون وجوب المبدل منه لكل منهما رافعاً لبدلية البدل الآخر. فالتفت.

وتحقيق الحال في هذا الفرع الذي وقع محلاً للبحث والنقض والابرام: انه لايتصور التزاحم بين الوجوبين الضمنيين، اذ العجز عن الاتيان بكلا الجزئين

---

(١) منها: رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله (عليه السّلام)، قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته.

وسائل الشيعة ٣ / ١٥٨ باب: ٣٠ من ابواب المواقيت، حديث: ١.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٢ ـ الطبعة الاولى.

أو الشرطين أو الجزء والشرط يستلزم سقوط الامر بالكل للعجز عن متعلقّه وهو الكل، فلا تصل النوبة الى تزاحم الوجوبين الضمنيين لسقوطهما بسقوط الامر بالكل، فاذا دل الدليل على تعلق الامر بالناقص عند العجز عن التام تقع المعارضة بين اطلاقي دليل كل من الجزئين او الشرطين.

وحينئذ فاما ان يلتزم بشمول الأدلة العلاجية للعامين من وجه المتعارضين، فيكون الحكم هو التخيير شرعاً بينهما. واما ان يلتزم بعدم شمول الأدلة العلاجية لمثل هذه الصورة، فالقاعدة تقتضي التساقط في المتعارضين، الاانه حيث يعلم اجمالا بعدم سقوطهما معا بل احدهما معتبر قطعا فالعقل يحكم بالتخيير، فالنتيجة هي التخيير اما شرعاً او عقلاً. وبذلك يتضح الكلام فيما نحن فيه فان الامر بالوضوء والامر بايقاع الصلاة في تمام الوقت أمران ضمنيان فلا مزاحمة بينهما، بل يسقط الامر بالصلاة التامة بجميع اجزائها وشروطها، ويحدث الامر بالناقص ويدور الامر بين اعتبار الوضوء أو تمام الوقت، فيقع التعارض بين دليليهما والنتيجة هي التخيير بينهما من دون وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فان المورد ليس من موارد التزاحم، ومن هنا يظهر ان التمثيل لبعض موارد التزاحم بالواجبين الضمنيين ليس متّجها.

وبهذا البيان تعرف انه لا وجه للتطويل الذي جاء في المحاضرات من ذكر مقدمة طويلة لبيان كيفية استفادة اشتراط الوقت والطهارة ونحو اعتبارهما، ثم التعرض لبيان ما يستفاد من دليل البدل في كل منهما ثم الانتهاء الى ما افاده المحقق النائيني (قدّس سرّه) من ان بدليّة ادراك ركعة عن تمام الوقت انما هي في فرض العجز عن ادراك تمام الصلاة فيه ولو مع الطهارة الترابية[1]. وقد عرفت ما فيه وان كلا من الشر طين مقيد بالتمكن. ومن الغريب ان بيانه المزبور كان

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٣٥ ـ الطبعة الاولى.

بنحو الايراد على المحقق النائيني (رحمه الله). واساس هذا الاختيار منهما هو نقلهما الكلام الى دليل البدل الاضطراري لكل من الشرطين، وهو دليل التيمم ودليل إدراك ركعة. مع انك عرفت ان النوبة لا تصل إليه بل الكلام رأساً في دليل الوضوء ودليل تمام الوقت وبيان نتيجة المعارضة بينهما فتدّبر جيدّاً.

المرجّح الثاني: ما اذا كان احد الحكمين مشروطا بالقدرة العقلية والآخر مشروطا بالقدرة الشرعّية، فيقّدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعيّه.

والمراد بالقدرة الشرعّية ليس مفهوما شرعياً في قبال المفهوم للقدرة عقلا، بل المراد بها القدرة العرفية التي هي أخصّ من القدرة العقلية، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان يكون فيه عسر ومشقة، فان العرف يسلب القـدرة في مورد العسر والمشقة، ولاجل ذلك ترتفع القدرة عرفاً بالمنع الشرعي عن العمل، لان الاتيان به يوقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي وهو امر حرجّي عليه ، فمع المنع شرعا يصدق عرفاً انه غير متمكن.

امـا تحقق اشتراط الحكم بالقدرة العرفية، فهو منوط بأخذ القدرة في موضوع الحكم في لسان دليله، فتكون ظاهرة في القدرة العرفية، اذ المحكّم في باب الالفاظ هو العرف، فاذا قيّد الحكم في دليله بالقدرّة كان ظاهراً في ارادة القدرة العرفية، لان المفهوم العرفي للقدرة غير المفهوم العقلي. اما اذا لم يقيد الحكم في دليله بالقـدرة، فيكـون مطلقا من ناحيتها. نعم حيث انه في صورة الامتناع عقلا لا يثبت الحكم لاستحالته في نفسه او لغويّتة كان مقيداً بالقدرة العقلية.

واذا عرفت المقصـود من القـدرة الشـرعية وانها القدرة التي اعتبرها الشارع في موضوع الحكم فيراد بها المفهوم العرفي للقدرة، وانها أخص من القدرة التي يعتبرها العقل في موضوع الحكم اذاـ عرفت ذلك ـ يتضح لك الوجه في

الحكم بتقديم الحكم المقيد بالقدرة العقلية على الحكم المقيد بالقدرة الشرعية. بيان ذلك : ان ثبوت الحكم المقيد بالقدرة العَقليه يكون رافعا لموضوع الحكم المقيد بالقدرة الشرعية لما عرفت من ارتفاع القدرة عرفا بالحكم الشرعي المانع من العمل واما المقيد بالقدرة الشرعية، فلا يكون رافعا لموضوع الآخر، اذ المنع الشرعي لا يرفع القدرة عقلا على العمل. واذا كان الامر كذلك تقدم المشروط بالقــدرة العقلية بعــين الـوجـه الـذي ذكـره الشيخ[1]، واوضحـه صاحب الكفاية[2] بتلخيص في تقديم الوارد على المورود من: ان تقديم المورُد إما ان يكون بلا وجه او على وجه دائر ولا عكس . فانه يقال ههنا: ان الالتزام بالحكم المقيد بالقـدرة العقلية لاجل تمامية موضوعه وعدم الاخلال بجهة من جهات ثبوته سوى وجود الحكم الآخر المشروط بالقدرة الشرعية، وهو غير صالح للمنع، لانه يتوقف على ثبوت موضوعه، وقد عرفت انه يرتفع بالحكم الآخر. فحنيئذ اما ان يلتزم به مع عدم موضوعه وهو فاسد، او نلتزم بانه يمنع من الحكم الآخر فيثبت موضوعه وهو يستلزم الدور، لان مانعيته عن الحكم الآخر تتوقف على تمامية موضوعه، وتمامية موضوعه تتوقف على عدم الحكم الآخر، فيمتنع استناد عدم الحكم الآخر إليه فالتفت.

ومن هنا تعرف ان المورد ليس من موارد المزاحمة أصلا، كما لا معارضة بين الوارد والمورود، فان نسبة الحكم المقيد بالقدرة العقلية الى الحكم المقيد بالقدرة الشرعية، نسبة الدليل الوارد الى الدليل المورود، فلا يقع التمانع بين الحكمين.

وعليه، فلا وجه لفرض المقام من مصاديق باب المزاحمة.

او فقل: لا وجه لفرض المرجح المزبور من مرجحات باب المزاحمة، لانه

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٢٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٣٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يسري الى غيرها، فانه وجه يتأتى ذكره في باب التزاحم وباب التعارض كما عرفت.

واما توجيه المحقق النائيني (قدّس سرّه) لتقدم الوجوب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، بان المشروط بالقدرة عقلا تام الملاك فعلاً فيكون وجوبه فعليا مانعا من تمامية ملاك الآخر للعجز عنه شرعا، بخلاف المشروط بالقدرة شرعا، فان وجوبه يتوقف على تمامية ملاكه، وهي تتوقف على عدم الوجوب الآخر، فلو استند عدم وجوبه الى الوجوب المشروط بالقدرة شرعا لزم الدور المحال. كما لا يخفى[1].

فهو بظاهرهلا يخلو عن مناقشة، اذ تكرر منه (قدّس سرّه) ان البحث في مسالة التزاحم لا تبتني على وجهة نظر العدلية القائلين بلزوم توفّر الملاك للحكم الشرعي، بل يقع الكلام فيه على جميع وجهات النظر من دون اختصاص باحديها

ولعل مراده (قدّس سرّه) ماوضحناه، وقد صرّح به في غير مورد. وقد عرفت انه يخرج المورد عن موارد التزاحم.

فقد ثبت ان المرجحين الاولين ليسا من المرجحات، بل مما يستلزم خروج المورد عن موارد المزاحمة.

المرجح الثالث: ما اذا كان أحد الواجبين أسبق زماناً من الآخر، وهذا المرجح يختص بما اذا كان كل من الحكمين مشروطا بالقدرة الشرعية، فانه افاد (قدّس سرّه)، بان المتقدم زماناً يرجح على المتأخر، لان المتقدم في الفعلية يكون مستقراً في محله من دون مانع، ويكون رافعا للتكليف الآخر، لانه يرفع موضوعه، فلا يبقى له محل ومجال في ظرفه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٢ ـ الطبعة الاولى.

وتحقيق الحال في الحكمين المشروطين بالقدرة شرعا ومرجحية الأسبقيه الزمانية فيهما: ان المورد ليس من مصاديق باب التزاحم المصطلح، لانا قد أشرنا الى ان حقيقته هو التنافي بين الحكمين في مقام الداعويّة والتأثير، بمعنى انه لا يمكن ان يكون كلاهما ـ في زمان واحد ـ داعيين الى متعلّقيهما، بحيث لو لم تكن هذه الجهة إرتفع التزاحم، ولم يمتنع ثبوت الحكمين معا. والتنافي في المورد الذي نحن فيه ناشئ من رافعية كل من الحكمين لموضوع الآخر، لان كلاً منهما مانع شرعي فيرفع القدرة الشرعية المأخوذة في موضوع الآخر، وليس ناشئا عن التنافي في مقام الداعوية وان كان مفروضا، ولذا لو ارتفع ذلك، بأن كان المكلّف قادراً عقلا على امتثال الحكمين لا شرعا، كان التمانع بين الحكمين متحقّقا بالوجه الذي ذكرناه. فلا ينطبق عليه التزاحم بالمعنى المصطلح نعم يصح اطلاق التزاحم عليه بمعناه اللغوي وهو التمانع، لأنه متحقّق بين الحكمين، كما عرفت.

وبعد هذا نقول: ان أحد الحكمين اما ان يكون أحدهما أسبق زماناً من الآخر، أولا يكون:

فان كان أحد هما أسبق زمانا، فتحقيق الكلام: ان الصور المتصورة في مورد السبق الزماني أربعة:

الاولى : ان يكون احد الحكمين سابقا على الآخر بموضوعه وامتثاله، بمعنى ان موضوع الحكم الآخر وامتثاله لا يتحقق الا بعد زمان امتثال ذلك الحكم، نظير ما اذا كان عند الانسان في شهر رجب مال يكفيه للحجّ، ولكنه كان فاقـداً للاستطاعة من الجهات الاخرى ـ بان كان مريضا ـ ويعلم انها تحصل في شهر شوال. وثبت عليه واجب مشروط بالقدرة شرعا في ذلك الحينَ ـأعني شهر رجب ـ كما لو وجب عليه زيارة الحسين (عليه السّلام) في رجب بنذر ونحوه وكانت متوقفة على صرف المال المزبور.

وحكم هذه الصورة هو ترجيح الأسبق زمانا، فيتقدم وجوب الوفاء بالنذر

على وجوب الحج في المثال المزبور، وذلك لان الوجوب السابق فعلي تام الموضوع، اذ لا مانع منه عقلا، لانه المفروض ولا شرعا إذ المانع الشرعي المتصور ليس الا الوجوب الآخر وهو ليس ثابتا فعلاً لعدم موضوعه كما فرض ، فلا يصلح للمانعية، واذا لم يثبت المانع عقلا وشرعا لزم امتثاله، فيرتفع به موضوع اللاحق، وبهذا البيان يمكننا ان ندعي ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام، فانه لا تزاحم بين الحكمين ولا تمانع، اذ الاول في ظرفه لا مانع منه كما عرفت، والثاني لا موضوع له، فلا ثبوت له ان امتثل الاول، وان لم يمتثل كان فعليا لتحقق موضوعه، لكنه لا مانع منه اذ الحكم سقط بعصيانه.

وبالجملة: الحكمان لا يكونان في هذه الصورة فعليين في زمان واحد. فالتفت.

الثانية: ان يكون احد الحكمين سابقا بموضوعه وامتثاله إلا انه كان بنحو الواجب الموسّع، بمعنى انه اذا لم يمتثل في ظرفه يستمر الحكم ويثبت في زمان اللاحق، كالمثال المتقدم فيما اذا لم يقيد نذره الزيارة بشهر رجب بل مطلقا، ولكن كان تحقق الشرط المعلّق عليه المنذور في رجب فيصير الحكم من ذلك الحين فعليا.

وحكم هذه الصورة يتضح مما تقدم، فلامزاحمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق، لعدم التزاحم بين مالهاقتضاءوبين مالااقتضاءله.نعم،اذاتضيّق وقت الموسع في وقت المضيق وقع التزاحم بينهما لكون كل منهما مضيقا.

الثالثة: ان يكون أحد الحكمين سابقا في امتثاله على امتثال الآخر، لكنه مقارن في موضوعه لموضوع الآخر، كما لو نذر قبل الاستطاعة ان يزور الحسين (عليه السلام) اليوم السابع من ذي الحجة ان جاء اخوه من السفرفتقارن مجيء أخيه مع حصول الاستطاعة المالية او البدنية للحجّ، او تعاقبا من دون فصل زماني طويل، بحيث لم يتمكن من الاتيان بالمقدمات المفوتة للسابق قبل حصول

اللاحق.

والحكم في هذه الصورة وقوع التزاحم بين الحكمين بلاترجيح، وعدم تقديم الأسبق منهما زمانا بحسب الواجب، اذ بعد فرض ان الموضوع لكل من الحكمين في نفسه ثابت يلزم المكلف حفظ القدرة على كل منهما بملاك وجوب المقدمات المفوتة، فيحدث من جهة وجوب الحج حكم فعلي بلزوم صرف المال في الحج والسير مع القافلة المتوجهة الى مكّة. كما يحدث من جهة وجوب الوفاء بالنذر لزوم السير الى كربلاء ان كان بعيداً عنها والبقاء فيها وعدم اتلاف القدرة ان كان من سكنتها، فيكون كل من هذين الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر ولا اثر للسبق الزماني في مقام الامتثال حينئذ، لان وجوب المقدمة المفوتة للواجب اللاحق يرفع موضوع الوجوب السابق في امتثاله. ولا يختلف الحال في ذلك بين الالتزام بالواجب المعلق او المشروط وعدمه، لان وجوب المقدمات المفوتة لازم اما بملاك لزوم حفظ الغرض الثابت في كل من الحكمين في نفسه، او بملاك الوجوب المقدمي لو التزم بالواجب المعلق او المشروط بالشرط المتأخر.

الرابعة: ان يكون كل من الحكمين متقارنيين زماناً بحسب الامتثال. لكن أحدهما أسبق موضوعا من الآخر، بنحو يستطيع المكلف المحافظة عليه قبل حدوث موضوع الآخر، كما لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة إن جاء اخوه من السفر، فجاء أخوه وكان متمكناً من السفر الى كربلاء فعلا، ولكنه غير متمكن من السفر الى الحج، فهو فعلا غير مستطيع للحج.

والحكم في هذه الصورة تقديم الأسبق زمانا وهو النذر في المثال، لأنه ينشأ منه فعلا حكم بوجوب المقدمة المفوتة، فيلزمه المحافظة على القدرة فعلا، فيصرف المال في شؤون الزيارة او يسافر فعلا للزيارة، فيرتفع بذلك موضوع الحج، ولاحكم يمنع من ذلك، لان موضوع الحج لم يتحقق بعد، فلا نظر له الى

حفظ مقدماته المفوتة ولذا يجوز له إتلاف المال قبل الاستطاعة لو لم يكن هناك وجوب آخر يدعو للمحافظة عليه، فتكون الصورة نظير الصورة الاولى.

ومن هذا البيان يظهر انه لااثر لتقارن وقت الامتثال، بل الحكم المذكور جار حتى مع أسبقيّة الآخر موضوعا في امتثاله.فالتفت.

لكنه قديشكل: بانه وان جاز صرف المال في طريق الوفاء بالنذر، لكنه. غير واجب لانه إذا أراد ان لايصرفه يتحقق موضوع الواجب الآخر في ظرفه فيثبت وجـوبه حينئذٍ فيكون رافعاً لموضوع وجوب الواجب السابق زماناً من حيث الموضوع فيكشف عن عدم تحققه، فلا تكون المقدمات واجبة لان تركها يؤدي الى انكشاف عدم توفر الملاك لاالى تفويت الملاك.

ويمكن ان نشير الى ضابط الصورتين بان الحكمين اللذين يكون أحدهما أسبق زمانا إما موضوعا أو امتثالا..إما ان يكون لكل منهما دعوة الى مقدماته المفوتة بملاك وجوب المقدمات المفوتة، اما لاجل حفظ الغرض الملزم أو لاجل كون الوجوب بنحو الوجوب المعلق او المشروط بالشرط المتاخر، فيقع التزاحم بينهما في وجوب المقدمات ويكون وجوب كل مقدمة رافعا لموضوع وجوب ذي المقدمة الاخرى، فلا أثر لسبقه زماناً وعدمه. واما ان لايكون لكل منهما دعوة نحو مقدماته المفوتة، بل كان ذلك لاحدهما فقط، كان ماله نظر مقدم على الآخر لانه فعلي ولا مانع منه، إذ ما يتصور كونه مانعا لايصلح للمانعية فعلا ولا إقتضاء له بالنسبة الى مقدماته المفوتة، ولكن عرفت الاشكال في هذا البيان.

ومن هنا تعرف ما في كلام المحقق النائيني (قدّس سرّه) من التسامح من اطلاق القول بتقديم الأسبق زمانا، مع انك عرفت انه ينحصر بالصورة الاولى.

مع ان مثاله ظاهر في كون محط نظره الصورة الرابعة وهي ما كان السابق هو الوجوب لا الواجب، وهو غير مرجح إلا بتقريب غير خال عن الاشكال، كما عرفت.

وبالجملة: ما ذكره (قدّس سرّه) في تقريب تقديم الأسبق زمانا لا ينطبق إلا على الصورة الاولى. وقد عرفت ان المورد في الحقيقة لا يكون من موارد التزاحم .فالتفت.

هذا كله فيما إذا كان أحدهما أسبق زمانا من الآخر .

وان كانا متقارنيين زمانا موضوعا وامتثالا:

فقد يدعى تقديم الأهم منهما باعتبار ان المتزاحمين ان كانا متساويين في الأهمية ثبت التخيير بينهما. وان لم يكونا متساويين قدم الأهم منهما بحكم العقل، فانه يرى ان المولى لابد من حكمه بالأهم ملاكا، والا كان حكمه بالمهّم ترجيحاً للمرجوح على الراجح وهو قبيح في نظره.

ولكن المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنكر ذلك بتقريب: ان هذا البيان انما يتأتى فيما كان ملاك كل حكم ثابتا في نفسه وحتى في صورة التزاحم ولم يكون كل منهما رافعا لملاك الحكم الآخر، فيكون الحكم على طبق الملاك المرجوح تفويتا للغرض الأهم وهو ترجيح المرجوح على الراجح.

واما فيما نحن فيه فالامر ليس كذلك، لان ثبوت ملاك كل من الحكمين مشروط بعدم المانع عقلا وشرعا من متعلّق الحكم، فثبوت المانع الشرعي يرفع ملاك الحكم في الممنوع.

وعليه، فلو قدّم المهم وحكم بوجوبه لم يلزم تفويت الغرض الأهّم، بل يلزم نفي الغرض الأهّم وعدم تحققه، وهو لا قبح فيه على المولى، فمع وجوب الأهّم لا ملاك في الطرف الآخر الأهم كي يلزم تفويته، ولا يلزم المولى المحافظة على ثبوت الملاك وعدم نفي تحققه بمانع.

وعليه، فلا ملزم بالحكم بالأهّم، فانه ترجيح بدون مرجح، اذ كما يمكنه ان يحكم على طبق الأهّم ولازمه نفي تحقق الملاك المهم، يمكنه ان يحكم على طبق المهم ولازمه نفي تحقق الملاك الأهّم من دون لزوم أيّ محذور. وهكذا الحكم بالمهم

ترجيح بلا مرجح، فاذا كان الحكم بكل منهما بعينه ترجيح بلا مرجح، بمعنى انه لا وجه للالزام باحد الطرفين بعينه، فيتعين تعلّق الحكم التخييري بهما، اما بنحو وجوب أحدهما لا بعينه او بنحو وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر. بيان ذلك: انه اذا ثبت عدم امكان الجمع بين الحكمين لرافعية كل منهما لموضوع الآخر، وثبت عدم امكان الحكم باحدهما بعينه، لانه ترجيح بدون مرجح ، فان التزمنا بالترتب و صححنا رفع التزاحم بين الحكمين باجراء الترتب تعين ههنا الالتزام به، فيقيد اطلاق كل منهما بصورة ترك الآخر، فيكون كل منهما ثابتا في صورة ترك الآخر فانه يرتفع التزاحم بينهما بذلك، وتكون النتيجة تخيير المكلّف بين الفعلين. وان لم نلتزم بالترتب وأنكرنا إمكانه مطلقا او التزمنا به في الجملة لكن أنكرنا ثبوته في مورد تزاحم الواجبين المشروط كل منهما بالقدرة شرعا، تعين فيما نحن فيه الالتزام بسقوط كلا الحكمين في مورد التزاحم، والالتزام بثبوت وجوب تخييري متعلّق باحدهما لا بعينه لثبوت احد الملاكين لا بعينه، فالمكلّف مُخوّل في تحصيل احدهما لعدم امكان الجمع بينهما[1].

ومن هنا يتّضح الوجه في ذهاب المحقق النائيني الى ان التخيير ههنا شرعي، بمعنى ثبوت خطاب شرعي باحد العملين لا بعينه، لانه وان التزم بالترتب لكنه انكر ثبوته في مثل المورد مما كان التزاحم فيه بين حكمين مشروطين بالقدرة شرعا، فلا يتجه الحكم ببطلانه ـ كما في المحاضرات[2] ـ وان النتيجة هي الالتزام بخطاب مشروط بترك الآخر في كل منهما، الا ان يرجع الايراد الى الاشكال المبنائي لا العلمي. فالتفت.

والمتحصل: انك عرفت السّر في ذهاب المحقق النائيني الى عدم تقديم

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٦٧ ـ الطبعة الاولى.

الأهمّ، كما عرفت السّر في التزامه بكون التخيير شرعياً بالمعنى الذي عرفته، وهو حق لا اشكال فيه.

واما ماجاء في المحاضرات من تقريب تقديم الأهم فيما نحن فيه من: ان الأهم لامانع من تقديمه عقلاً للقدرة عليه تكويناً، ولا شرعا لان المانع الشرعي المتصور ليس إلّا وجوب المهم الذي يستلزم صرف القدرة في غير الأهّم، وهو لا يصلح للمانعية لانـه بمزاحمته بالأهمّ غير مقدور شرعا، والمفروض ان القدرة دخيلة في متعلقه فلا يكون الامر به فعليا مع عدم القدرة عليه شرعا، ومع عدم فعلية امره لا يكون مانعا من الاهم[1].

ففيه مالايخفى: لان المفروض ان كلا من الحكمين مشروط بالقدرة شرعا فيكـون كل منهما رافعا لموضوع الآخر، لانه مانع شرعي عن الآخر، فكيف يفرض مانعية الأهم عن المهم دون العكس ؟، فانه مما لا نعرف له توجيها صحيحا.

ونفس الأهميه لا تصلح فارقا ـ كما قد يظهر من العبارة ـ لانها محل الكلام فلا يمكن الا ستدلال على الدعوى بنفس الدعوى. فالتفت.

وقد يدعى: تقديم الأهّم بحكم العقل ببيان: ان المفروض ثبوت ملاك كل من الحكمـين في نفسـه، ومع قطع النظر عن المزاحم. فاذا التزم بسقوط كلا الحكمـين فلا يخلو الحـال من صور ثلاث : امـا ان يحكم على طبق الأهمّ وهو المطلوب. واما ان يحكم على طبق المهم وهو ترجيح بدون مرجح. واما ان يحكم بالتخيير بينهـما، بمعنى وجـوب أحـدهما لا بعينه، وهو يستلزم ثبوت كل من الملاكين لعدم منافاته للقدرة الشرعّية على كل من الفعلين، فيحكم العقل بلزوم الاتيان بالأهّم ملاكاً نظير حكمه بلزوم تحصيل أصل الغرض الملزم لو لم يتمكن

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

المولى من الامر كأنْ كان غافلاً. فههنا الامر كذلك، لان المولى لا يتمكن من الالزام بالأهّم بخصوصه لانه ترجيح بلا مرجح، فيحكم العَقل بلزومه ترجيحا للأهم.

وهذه الدعوى فاسدة: لان العقل لا يتمكن من الالزام بالأهّم بعينه كما لا يتمكن الشارع، والمحذور الذي يمنع من تعيين الأهّم شرعا بنفسه يمنع من تعيينه عقلا، لان الالزام العقلي كالشرعي رافع لموضوع الآخر، فالعقل يمكنه ان يلزم بالمهم فيرفع موضوع الأهم ويكشف عن عدم ثبوت الملاك الأهّم، فما هو المرجح لحكمه بالأهّم، مع انه لا محذور في حكمه بالمهم من جهة تفويت الغرض الأهّم، لانه لا يتحقق الغرض الأهمّ بحكمه بلزوم المهم؟. فالتفت.

هذا تمام الكلام في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا.

يبقى الكلام في الفرع الذي ذكره المحقق النائيني مثالا للواجبين المشروطين بالقدرة، مع كونه أحدهما أسبق زمانا، وهو مثال تزاحم النذر والحج، كما لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين(ع) يوم عرفة، ثم حصلت الاستطاعة، فقد وقع الاختلاف في ان أيهما المقدم هل يقدم وجوب الوفاء بالنذر او وجوب الحج؟ وفي المسألة اقوال:

الاول: ما عن صاحب الجواهر (رحمه الله) من تقديم النذر، لانه غير مقيد بالقدرة شرعا، فيتقدم على الحج لانه مقيد بالقدرة شرعا، كما هو مقتضى القاعدة في تزاحم الحكمين اللذين أحدهما مقيد بالقدرة شرعا والآخر غير مقيد بها شرعا[1].

الثاني: تقديم وجوب الحج، لان كلا من الوجوبين مقيد بالقدرة شرعا، لكن في وجوب الوفاء بالنذر جهة تقتضي ترجيح وجوب الحج عليه وهو قول

---

(١) النجفي الشيخ محمد حسن. جواهر الكلام ١٧ / ٣٤٧ ـ الطبعة السابعة.

المحقق النائيني[١].

الثالث: تقديم وجوب الحج لانه غير مقيد بالقدرة شرعا فيتقدم على وجوب الوفاء بالنذر لانه مقيد بها يرفعه وجوب الحجّ.

الرابع: تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء، مع عدم رافعيّة أحدهما لموضوع الآخر او رافعيته لوجه فقهي غير صناعي.

وهذان القولان وردا في كلام السيد الخوئي (حفظه الله)[٢].

اما الوجه الاول: فقد عرفت تقريبه فلا نعيد.

واما الوجه الثاني : وهو ما أفاده المحقق النائيني (قدّس سرّه)، فتقريبه: ان وجوب الوفاء بالنذر كوجوب الحج مقيد بالقدرة شرعاً المرتفعة بالمانع الشرعي، ومقتضاه وقوع التمانع بين الحكمين، إلا أن وجوب الوفاء مقيد ايضا بان لايكون متعلّقه في نفسه محللا للحرام، بمعنى ان لايكون متعلقه الراجح في نفسه ملازما للوقوع في الحرام وتحقق الحرام منه، كما لو كانت صلاته على سطح الدار ملازمة للنظر المحرم الى الأجنبية، فنذر الصلاة على سطح الدار لا يجب الوفاء به لان متعلقه محلل للحرام بالمعنى الذي عرفته وان كان راجحاً في نفسه. وعليه فبما ان الزيارة يوم عرفة وان كانت راجحة في نفسها لكنها مستلزمة لتحليل الحرام فهو ترك الحج، فأنه حرام وهو ملازم للزيادة،فوجوب الحج يكون رافعاً لموضوع وجوب الوفاء، لانه يستلزم ان يكون متعلقه محللا للحرام ووجوب الوفاء لايصلح لذلك، لانه يتوقف على عدم فعلية التكليف بالحج حتى لا يستلزم منه تحليل الحرام، فلو كان عدم التكليف بالحج مستنداً الى فعلية وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٤٩ و ٢٥١ ـ الطبعة الاولى.

أقول: بعد الفراغ عن تقييد وجوب الوفاء بالقدرة شرعا، وتقييده بان لايكون متعلقه محللا للحرام، يقع البحث مع المحقق النائيني (قدّس سرّه) في ماأفاده من تقديم الحج على النذر بالبيان الذي عرفته، فانه بحسب نظرنا غير مستقيم، لان إشتراط عدم تحليل الحرام في وجوب الوفاء يستلزم ان يكون فيما نحن فيه جهتان تقتضيان رافعية وجوب الحج لموضوع وجوب الوفاء. إحداهما إشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعا. والاخرى إشتراطه بعدم كونه محللا للحرام وعدم انحصار جهة الرافعيّة باشتراط القدرة. وهذا المعنى لا يلازم تقديم وجوب الحج، فان الشرط لم يجعل خصوصية اخرى في حكم النذر تجعل وجوب الحج مانعاً منه دون العكس ، بل غاية ما يقتضي كون وجوب الحج رافعا لموضوع وجوب الوفاء بالنذر، وهذا ثابت ولو لم يكن وجوب الوفاء مشروطا بعدم تحليل الحرام فلمَ لم يقدم وجوب الحج؟.

وبالجملة: لافرق في حصول التمانع بين ان يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الآخر من جهتين والآخر من جهة واحدة، بين ان يكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر من جهة واحدة، فانه يقال فيما نحن فيه ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، بمعنى تحققها في نفسها ومع قطع النظر عن وجوب الحج، ووجوب الوفاء بالنذر رافع لها فلا يكون واجبا ولا يكون متعلق النذر محللا للحرام. وبعبارة اخرى: متعلق النذر انما يكون محللا للحرام لو كان موضوع الحج ثابتا وهو الاستطاعة، وقد عرفت انه يرتفع بوجوب الوفاء، فكل من الحكمين يرفع موضوع الآخر، فانه كما ان وجوب الوفاء مقيد بما يرتفع بوجوب الوفاء وهو الاستطاعة، وهذا واضح لا غبار عليه.

والحاصل: انه لا نعرف لتقريب المحقق النائيني (رحمه الله) وجه وجيه.

اما اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بعدم تحليل الحرام فلا دليل عليه بالمعنى الذي ذكرناه، وتحقيقه في الفقه.

واما اشتراطه بالقدرة شرعاً فقد قربّه (قدّس سرّه) بان وجوب الوفاء تابع لما نذره الناذر، وبما ان النذر تعلق بالفعل المنذور لاقتضاء نفس النذر ذلك، لان الناذر ينذر الاتيان بما يقدر عليه من الاعمال، نظير اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلّقه به وهذا نفس اعتبار القدرة في متعلق الحكم شرعا اللازم لكون الملاك ثابتا في خصوص المقدور.

وهذا البيان لا يخلو عن مناقشة فان غاية ما يقتضيه اعتبار القدرة عقلا لا شرعا، اذ قد عرفت ان القدرة الشرعية هي القدرة بالمعنى العرفيواعتبارها يرجع الى أخذ القدرة في لسان الدليل، فيفهم العرف من اللفظ ما هو المفهوم العرفي للقدرة. وهذا البيان لا يقتضي أخذ القدرة لفظا بمفهومها العرفي، بل يقتضي أخذ واقع القدرة، فليس في المقام فهم وظهور عرفي، بل يرجع الى ما يلزم به العقل وهو ليس الا القدرة العقلية في قبال العجز العقلي، فانه هو الذي يرى ضرورة تقييد المتعلق به لا أزيد، فيحتاج إعتبار غيره إلى دليل خاص .

واما الوجه الثالث ـ فتقريبه ـ: ان وجوب الحج ليس مقيدا بالقدرة الشرعية فانه وان اخذت الاستطاعة في موضوعه في لسان دليله، إلا أنها فسرت في الروايات بالزاد والراحلة وأمن الطريق، وان المراد منها هو ذلك ليس الا، وهذا مما لا يرفعه وجوب الوفاء كما لايخفى، فموضوع الحج ثابت لا خلل فيه.

واما وجوب الوفاء فهو مقيد بعدم كون متعلقه محللا للحرام، فيكون وجوب الحج رافعا لموضوعه، لانه يستلزم كون متعلق النذر محللا للحرام. فيتقدم الحج لان المورد يكون نظير تزاحم ما ليس بمقيد بالقدرة شرعا وما هو مقيد بها لان وجوب الحج رافع لموضوع وجوب الوفاء ولاعكس .

وهذا الوجه غير تام لما عرفت..

اولا: من ان وجوب الوفاء بالنذر غير مقيد بعدم كونه محللا للحرام، لعدم

الدليل عليه.

وثانيا: انه قد حققنا في الفقه ان وجوب الحج مقيد بالقدرة شرعاً، وان المراد بالاستطاعة في الآية الكريمة هو المفهوم العرفي لها، وانه لاخصوصية للزاد والراحلة.

وثالثا: انه لو ثبت بمقتضى النصوص وجود خصوصية للزاد والراحلة وأمن الطريق وانها دخيلة في موضوع الحكم، فهذا لايعني الغاء موضوعية الاستطاعة وان تمام الموضوع هو ذلك، بل مرجعه الى أخذ خصوصية زائدة على الاستطاعة العرفية في موضوع الحج، فالاستطاعة العرفية مأخوذة في موضوع الحج بزيادة توفر الزاد والراحلة، بمعنى انه لوكان شخص يتمكن من السفر ماشيا الى الحج من دون أي مشقة وحرج ولم يكون لديه زاد وراحلة لم يجب عليه الحج وان كان مستطيعاً عرفاً. فالوجوب المتعلق بالحج مقيد بالاستطاعة عرفا لا ان لمقصود بالاستطاعة هو الزاد والراحلة وأمن الطريق ليس الا. وهذا الامر حققناه في الفقه.

واما الوجه الرابع: فمحصله: انه لو فرض ان وجوب الوفاء رافع لموضوع وجوب الحج ومقدم عليه، للزم لغوية وجوب الحج، اذ يتمكن كل مكلف ان يمنع من تحقق موضوع الحج وهو الاستطاعة الى آخر عمره بواسطة النذر، فينذر ان يصلي ركعتين في مسجد بلده او قريته في يوم عرفة من كل سنة. وهذا يتنافى مع جعل الحج بنحو عام وشدة الاهتمام به، فيعلم جزما بانه لا يرتفع بمثل وجوب الوفاء بالنذر، ولا يختلف الحال في ذلك بين ان يكون وجوب الوفاء بحسب الصناعة مقدما على وجوب الحج لرافعيته لموضوعه او ليس بمقدم.

وقد ذكرنا في الفقه: ان هذا البيان يتأتى في تصحيح المعاملات الربويّة بمصحح، كالضميمة ونحوها مما يخرجها عن الربا المنصوص على حرمته، فان

ذلك يستلزم لغوية التأكيد على حرمة الربا وشدة الاهتمام بنفيه، فان نفس حرمته تكفي في الردع عنه مع امكان التخلص عنه بمثل هذه السهولة بلا احتياج لشدة التأكيد على حرمته.فالتفت.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

ويقع الكلام بعد ذلك في الحكمين المتزاحمين المشروطين بالقدرة عقلا، وما هو المرجح لاحدهما على الآخر ؟.

وتحقيق الحال: ان المرجحات التي مرّ ذكرها ثلاثة: وجود البدل وعدمه، والتقييد بالقدرة شرعا وعدمه، والاسبقيّة الزمانية.

اما وجود البدل: فقد عرفت ان وجود البدل العرضي لاحدهما دون الآخر يخرج المقام عن مورد المزاحمة. وان وجود البدل الطولي لايستلزم ترجيح ما ليس له بدل الابارجاع جعل البدل الطولي إلى أخذ القدرة الشرعية في موضوع ماله البدل، فيخرج عما نحن فيه،إذ المفروض عدم تقييد كل من الواجبين بالقدرة شرعا. ومن هنا يتضح أن ما نحن فيه خارج موضوعا عن الترجيح بالمرجح الثاني.

واما الأسبقية الزمانية: فقد جعلها المحقق النائيني موجبة للترجيح في مورد تساوي ملاكي الحكمين دون أهمية ملاك أحدهما، فانه هو المقدم حينئذ.

وقد جعل الترجيح بالاسبقية من ثمرات التزامه بالتخيير العقلي.

وتوضيح ذلك: انه (قدّس سرّه) إلتزم في ما إذا تساوى الحكمان ملاكا بالتخيير العقلي، بمعنى حكم العقل بسقوط اطلاقي كلا الخطابين وتقييده بصورة ترك الواجب الآخر وهو الترتب، بدعوى أن التنافي بين إطلاقي الخطابين فيرفع اليد عنهما بمقدار يرتفع به التنافي وهوالنحو الذي عرفته، وليس التنافي بين أصل الحكمين كي يرفع اليد عنهما ويلتزم بثبوت خطاب مستقل بأحد الفعلين بنحو التخيير تحصيلا لأحد الملاكين، مع عدم القدرة على تحصيلهما معا

وكـون الالـزام باحـدهما المعين ترجيحا من دون مرجح - كما ذهب إليه بعض -[١]فيكون التخيير شرعيا.

اذا تبـين هذا فقد أفاد (قدّس سرّه) ان من ثمرات الالتزام بالتخيير العقلي دون الشرعي هو تقديم الأسبق زمانا من الواجبين، كما لو تزاحم وجوب القيام في صلاة الظهر ووجوبه في صلاة العصر، فانه إنما يتأتى لو التزم بكون التخيير عقليا، اما لو التزم بكونه شرعيا فلا وجه لترجيح الأسبق. بيان ذلك: انه لو قيل بان التخيير شرعي لا مانع من تعلق خطاب واحد بكل منهما بنحو البدل، فيكون كل منهما واجبا تخييريا، اذ التقدم والتأخر الزماني لا يمنع من صحة ذلك. اما لو قيل بان التخيير عقلي بمعنى الالتزام بالترتب امتنع جريانه هنا لأن أساس التخيير العقلي على كون امتثال أحدهما مسقطا للحكم الآخر، لأن ثبوت احدهما مشروط بترك الآخر فإذا لم يترك لم يثبت الآخر، وبما ان امتثال الواجب المتأخر غير معقول في ظرف المتقدم لم يكن هناك ما يسقط التكليف السـابق الفعلي، وعليه فيكون فعليا من دون مزاحم فيجب الإتيان بمتعلّقه ويحرم تركه[٢].

أقول: هذا البيان لا يفي بالمطلوب لان الوجوب المتأخر إما أن يكون له تأثير ودعوة في الزمان السابق اولا يكون له تأثير فعلى الثاني يخرج المورد عن موارد المزاحمة إذ الحكم السابق فعلي لا مانع منه، لان الحكم اللاحق ليس بفعلي حالا ولاتأثير له في هذا الحين، فيلزم إمتثال السابق لا لأجل الترجيح بل لأجـل عدم المزاحمة، ولا يختلف الحال حينئذ بين الالتزام بالتخيير العقلي او الشرعي، اذ لاموضوع للتخيير الشرعي لعدم التزاحم والتساقط. وعلى الأول

---

(١) المحقق صاحب الحاشية والمحقق الرشتي (قدس سرهما).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٩ - ٢٨٠ - الطبعة الاولى.

يقع التزاحم بين الحكمين، لان كلاّ منهما يدعو الى ما يمنع من إمتثال الاخر في زمان واحد، فالحكم اللاحق قابل لان يمتثل في الزمان السابق لا بمعنى الاتيان بمتعلقه، بل بمعنى الاتيان بما له تأثير فيه في الزمان السابق وهو حفظ القدرة على متعلقه المسقط للتكليف الآخر. فلا يختلف الحال حينئذ بين القول بالتخيير الشرعي والتخيير العقلي.

هذا ولكن الإنصاف يقتضي بتقديم الأسبق زمانا لبناء العقلاء في أعمالهم بالاضافة الى أنفسهم والى غيرهم على ذلك في مورد التزاحم، ويرون من يترك الأسبق لأجل إمتثال اللاحق ليس جاريا على سيرة العقلاء، وان فعله سفه. فلو كان عند شخص رغيف خبز واحد وعلم انه مضطر الى البقاء جائعا يوما مردداً بين يومه و غده من دون امتياز لأحدهما على الآخر في شدّه الجوع وطوله وقصره فلا اشكال في أنه يأكله في يومه ولا يتركه الى غده لانه يرى الترك سفها. وهكذا لو كان عنده مقدار ما يضف به شخصا واحداً وجاء زيد فعلا وعلم انه يجيئه عمرو غداً وكلاهما واجب الضيافة من دون إمتياز، فان عمل العقلاء على صرف ما عنده في ضيافة زيد لا تأخيره وضيافة عمرو به.

ولعل جهة ذلك انه وان علم ببقائه الى الحكم اللاحق بحسب الموازين العادية، إلا ان احتمال عدم بقائه عقلا موجود، وهذه جهة تصلح منشاء لعمل العقلاء.

وبالجملة: فلا اشكال ان بناء العقلاء على تقديم الأسبق ثابت، وان عدم تقديمه في نظرهم أمر غير عقلائي.

وهذا يوجب الجزم بعدم ثبوت التخيير وتعيين السابق. ولا أقل من احتمال ترجيحه عندهم، فيكون نظير محتمل الأهمّية متعينا بنظر العقل كما سيجيء. فان كان نظره (قدّس سرّه) الى هذا البيان كما قد يستشم من عبارته كان ما ذكره متينا، لكنه لا يستقيم على كلا القولين: القول بالتخيير العقلي والقول بالتخيير

الشرعي، لانه يرفع موضوع التخيير، اذ هو يثبت رجحان السابق وان الحكم على طبقه.

وموضوع التخيير عقلا وشرعا هو ثبوت التساوي بين الحكمين، فيتساقطان ويثبت خطاب آخر بأحدهما بنحو التخيير كما هو مقتضى القول بالتخيير الشرعي، او يتقيد كل منهما بترك الآخر كما هو مقتضى القول بالتخيير العقلي.

فقد تحصل مما ذكرناه ثبوت مرجحيّة الاسبقيّة الزمانيّة مع تساوي الحكمين في الملاك. اما اذا كان أحدهما أهّم ملاكا كان هو المقدم سواء كان متأخراً أم مقارنا، لحكم العقل بقبح تفويته وتحصيل الغرض المهم، بل على المولى الالزام بالأهم تحصيلا له، والاكان الحكم بغيره ترجيحاً للمرجوح على الراجح وهو قبيح. وهذا أمر واضح لاخلاف فيه ولانقاش.

وخلاصة ما تقدم: انه مع تزاحم الحكمين المشروطين بالقدرة عقلا يقدّم الأهم منهما إن كان،وإلا قُدّم السابق زماناً إن إختلفا فيه، وإلا ثبت التخيير بينهما عقلا بالمعنى الذي عرفته وهو التّرتب، إذ قد تقدم ثبوت امكانه، وعرفت ان امكانه مساوق لوقوعه، فلا محيص عن الالتزام به.

بقي شيء نتعرض إليه وان كان استطرادیّا لكننا نذكره تبعاً للمحقق النائيني (قدّس سرّه)..

وهو انه لو كان احد الحكمين محتمل الأهميّة، فهل يقدّم على الآخر اولا؟.

أفاد (قدّس سرّه): انه لو التزمنا بان التخيير مع التساوي في الملاك شرعي كان المورد حينئذ من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين، وحكمه محل خلاف بين المحققين، فمن هو قائل بالبراءة، ومن هو قائل بالاشتغال. واما لو التزمنابان التخيير عقلي تعين الأخذ بمحتمل الأهميّة، اذ

يدور الامر حينئذ بين تقييد كلا الاطلاقين وتقييد خصوص اطلاق غير المحتمل أهميته، فتقييده معلوم على كلا التقديرين، وتقييد اطلاق محتمل الأهمية غير معلوم، فينفى بأصالة عدم التقييد فيؤخذ باطلاقه.هذا ملخص كلامه[١].

وتوضيح الحال: ان دوران الأمر بين التعيين والتخيير له صور متعددة:

الاولى: دوران الامـر بين التعيين والتخيير في المسألة الاصولية، بمعنى دوران الأمـر في الدليلين المتعارضين بين التخيير بينهما في مقام الحجيّة وتعيين أحدهما خاصة. ولا اشكال في ان الحكم هو التعيين، لان الشك المزبور يرجع الى التشكيك في حجّية غير محتمل التعيين والشك في الحجية ملازم للقطع بعدمها كما تقرر. واما محتمل التعيين فهو مقطوع الحجية على كلا التقديرين.

الثانية: دوران الامر بين التعيين والتخيير العقلي في المسألة الفرعّية، كما لو تعلق امر بطبيعة ثم شك في ان المتعلق ذات الطبيعة فيكون المكلف مخيراً بين مطلق أفرادها عقلا، او ان المتعلق الطبيعة مع الخصوصّية الكذائّية؟ والتحقيق: ان المورد من موارد جريان البراءة، لانه من مصاديق دوران الامر بين الأقل والاكثـر فتجـري البراءة، عن الخصوصّية فيثبت التخيير العقلي.

الثالثة: دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي في المسألة الفرعيّة، كما لو علم بتعلق الأمر بفرد وشك في أنه متعلّق للامر بخصوصه، او انه مخير بينه وبين غيره، وهذه الصورة وقعت محل الخلاف في أنها مجرى البراءة من الخصوصيّة كسـابقتها فيثبت التخيير، وانها مجرى الاشتغال فيثبت التعيين، لكل احتمال ذهب جمع من المحققين.

الـرابعـة: دوران الأمـر بين التعيين والتخيير في مقـام المـزاحمـة، كما لو تزاحم حكمان واحتمل اهمية احدهما ملاكاً. والحكم فيه التعيين، وذلك لأن

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٩ ـ الطبعة الاولى.

غير محتمل الاهمّية مما يعلم بسقوط اطلاق دليله على كلا التقديرين تقدير أهميّة الحكم الآخر وتقدير عدمه، فيخرج اطلاقه عن الحجّية. اما محتمل الأهمّية فلا يعلم بسقوط اطلاق دليله، لاحتمال كونه أهم فيكون هو المتعين فيتمسك باطلاقه عملا بأصالة الاطلاق. ولا يختلف الحال في ذلك(*) على القول بان التخيير مع التساوي عقلي او شرعي، لعدم احراز تقييد اطلاق المحتمل اهميته على الاول

(*) أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) في مبحث التعادل والترجيح عند البحث في تحقيق الأصل عند التعارض بين الدليلين إلى: ان محتمل الأهمية يقدم على مزاحمه في الجملة، ولم يبين تفصيل ذلك. ونسب إليه بيان التفصيل في حاسيته على الرسائل.

وقد يستشكل فيه بما ذكرناه في المتن من: انه لا فرق بين الصور في تقديم محتمل الأهمية، لعدم العلم بسقوط اطلاقه والجزم بسقوط إطلاق مزاحمه، فيعمل باطلاق محتمل الأهمية.

وتحقيق الحال فيما أفاده (قدس سره): انه يذهب الى ان التزاحم بين الحكمين لا يتحقق، الا إذا فرض وجود الملاك لكلا الحكمين، كما انه يذهب إلى ان الدليلين في موارد وجود الملاكين إذا كانا لبيان الحكم الاقتضائي، كان المورد من موارد التزاحم. واما إذا كانا لبيان الحكم الفعلي، كان المورد من موارد التعارض، لتحقق التكاذب بين الدليلين بعد عدم امكان الأخذ بهما معاً.

وعلى هذا يكون المرجع مرجحات باب المعارضة لا مرجحات باب التزاحم.

واذا ظهر ما ذكرناه، لم يكن مجال للاشكال المزبور عليه، اذ موضع التزاحم بنظره ما إذا لم يكن اطلاق الدليلين متكفلا للحكم الفعلي كي يؤخذ باطلاق الاهم او محتمل الاهمية ، بل الالزام باتيان الأهم او التخيير في مورد التساوي انما هو بحكم العقل من باب لزوم تحصيل غرض المولى.

وعلى هذا المبنى نقول: ان صور احتمال الأهمية ثلاثة:

الاولى: أن لا يكون المقتضيان من جنس واحد، مع احتمال أهمية أحدهما من ناحية احتمال أهميته في التأثير في المصلحة العامة ـ مثلاًـ نظير أهمية الصلاة من وجوب ردّ السلام.

الثانية: ان يكون المقتضيان من جنس واحد، مع احتمال أهمية أحدهما لاحتمال سدته.

الثالثة: ان يكونا من جنس واحد، مع احتمال الأهميه في احد الطرفين لا لشدته، بل لانضمام ملاك آخر اليه. فاحتمال الأهمية ينشأ من احتمال التعدد.

اما الصورة الاولى، فالحكم فيها تعيين محتمل الأهمية، وذلك لان العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى ولا يرفع اليد عن حكمه، ولا يحكم بمعذورية العبد إلا بالاتيان ببدله، ومع إحتمال الأهمية لا يقطع بالعذر وصلاحية الغرض الآخر للبدلية، فيكون من موارد قاعدة الاشتغال.

وهكذا الحال في الصورة الثانية، لعدم القطع بالعذر مع الاتيان بالغرض المحتمل المضعف. =

وسقوط دليله على الثاني فيؤخذ به مع احراز سقوط او تقييد اطلاق الحكم الآخر.

فجعل المورد ممّا تظهر فيه ثمرة الاختلاف بين القولين لا وجه له، اذ لا تصل النوبة الىٰ التخيير بعد احتمال تعيين احدهما لسلامة دليله من السقوط او التقييد. فتدبّر جيدّاً.

تنبيه: قد يتخيّل البعض ان هذا التقسيم الذي ذكره المحقق النائيني للحكمين المتزاحمين من كونهما مشروطين بالقدرة شرعا، او مشروطين بالقدرة عقلا، او أحدهما مشروطا بالقدرة شرعاً والآخر مشروطا بها عقلا، واختلاف الاثر باختلاف الحال في ذلك غير وجيه، اذ جميع الاحكام الشرعية مقيّدة بالقدرة شرعا، لان التقييد بالقدرة الشرعية تارة: يكون في لسان نفس الدليل كتقييد وجوب الحج. واخرى: بتقييد خاص منفصل، كما يدعى استفادة تقييد الوضوء بالقدرة الشرعيّة من تعليق الحكم بالتيمم على عدم الوجدان، بدعوى ان التفصيل قاطع للشركة. وثالثة: يكون ببيان عام منفصل، وهو الثابت في جميع الاحكام بدليل نفي الحرج والاضطرار، فانه حاكم على جميع ادلّة الاحكام ومبيّن ان ثبوت الاحكام يختص بغير مورد العسر وغير مورد الاضطرار العرفي وهو

= واما الصورة الثالثة، فلا يحكم بالتعين، لان الغرض المعلوم المنجز على العبد يعلم بصلاحية الغرض الآخر للبدلية عنه لتساويهما، وانما يحتمل وجود غرض آخر يفوت بترك محتمل الأهمية، ومجرد هذا الاحتمال لا ينفع، كمورد الاحتمال البدوي الصرف، فانه من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا التفصيل الذي ذكرناه موافق في الجملة لما حكي عن صاحب الكفاية. وبالبيان الذي عرفته يندفع عنه بعض ما اورد عليه، فراجع حاشية المحقق الاصفهاني على الكفاية. ولكنك عرفت ان هذا البيان يتم على الالتزام بما التزم به صاحب الكفاية من تحديد مورد التزاحم، وكون الالتزام بلزوم الأهم او التخيير مع التساوي بسبب حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى.

اما بناءً على انه عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الامتثال مع الالتزام بتكفل دليليهما الحكم الفعلي، كان محتمل الأهمية هو المتقدم مطلقا كما أشرنا إليه في المتن.

مساوق لتقييده بالقدرة الشرعيّة.

وعليه، فليس للحكمين المتزاحمين الاصورة واحدة، وهي صورة تقيد المتزاحمين بالقدرة الشرعّية فلا وقع للتقسيم المزبور.

وهذا التخيّل فاسد، لان أثر تقييد الحكم بالقدرة الشرعيّة ودخالتها في موضوعه يظهر بحسب ما تقدم في جهتين:

الاولى: ان ارتفاع القدرة الشرعيّة مساوق لارتفاع ملاك الحكم، وعليه بني عدم تقديم الأهم لو كان كل منهما مقيداً بالقدرة شرعا.

الثانية: تقديم غير المشروط بالقدرة شرعا على المشروط بها في مورد التزاحم.

فالمتخيل يتخيّل ان ذلك لا يتحقق، اذ كل من الحكمين مقيّد بالقدرة شرعا فلا معنى لتقديم احدهما على الآخر، فمقتضى الدعوى ارتفاع موضوع هذا الترجيح في مطلق موارد المزاحمة.

والتقييد بواسطة دليل نفي الحرج لا يظهر أثره في هاتين الجهتين ، بل يختلف مع التقييد الخاص بالقدرة شرعا.

اما جهة انتفاء الملاك: فلان دليل نفي الحرج او الاضطرار وان تكفل نفي الحكم في صورة عدم التمكن العرفي، لكنه لا يتكفل رفع الملاك لِعدم ظهوره في دخالة عدم الحرج في الملاك، لو لم نقل بانه ظاهر في وجود الملاك، اذ ظاهر الدليل ان ارتفاع الحكم لاجل الامتنان والتسهيل على العباد، وهو ظاهر في ثبوت الملاك بحيث لولا هذه الجهة ـ أعني جهة الامتنان ـ لثبت الحكم. وهذا بخلاف تقييد الموضوع رأسا بالقدرة، فانه ظاهر في دخالة الوصف في ملاك الحكم فيرتفع بدونها. وعلى هذا فيثبت الترجيح بالأهميّة في تزاحم سائر الاحكام لوجود الملاك في نفسه في موارد ارتفاعها بالعسر والحرج.

واما الجهة الثانية: فموضوع الحكم وان تقيد بالقدرة الشرعية وعدم

الاضطرار العرفي بواسطة هذه الأدلة، لكنه لا ينظر فيه التقييد بعدم الاضطرار من جهة الحكم الشرعي المزاحم، فلا يكون الحكم الشرعي رافعا لموضوع الآخر.

بيان ذلك: ان رفع الاضطرار بمعناه الاولي وهو الاضطرار العقلي لامعنى له، اذ هو ثابت عقلا لعدم التمكن، فلا مّنة في رفع الحكم في حاله، لانه مما يحكم به العقل، كما لا يحتاج ذلك الى الاستيهاب من الله سبحانه كما جاء في بعض الآيات الشريفة[1].

اذن فما هو المراد من رفع الحكم حال الاضطرار المصحّح للامتنان؟.ذكر الشيخ في رسائله في مقام دفع هذا الاشكال: ان المقصود بالاضطرار هو الاضطرار العرفي بمعنى المشقة والعسر. ومن الواضح ان رفع الحكم في حالته يكون امتنانا لامكان جعل الحكم في حالته فيقع العبد في المشقة[2].

وبهذا الاشكال والجواب يتضح ان رفع الاضطرار انما يصح ويتجّه في مورد لا يكون فيه التكليف ممتنعا، اذ مع امتناعه في نفسه لا نحتاج الى بيان ارتفاعه من باب المنّة لانه مرتفع قهراً بحكم العقل فلا منّة في رفعه.

وعليه، فلا يشمل الدليل صورة المزاحمة لان جعل التكليفين ممتنع في نفسه لعدم القدرة على امتثالها، فارتفاع كل من الحكمين بوجود الآخر أمر قهري لابد منه فلا يكون مشمولا لدليل الرفع، فلا يكون الحكم حينئذ مقيّداً موضوعه بعدم الاضطرار من جهة المزاحم بواسطة دليل الرفع، بل تقيده بحكم العقل نظير تقيده بالقدرة على متعلّقه.

وعلى هذا فلا يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الآخر بالبيان الذي

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٦ ـ الطبعة الاوليز

تخيّله المتخيّل، وان جميع صور التزاحم تكون من تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة شرعاً. فالتفت ولا تغفل.

هذا تمام الكلام في الجهات الأساسيّة لمبحث التزاحم .

ويمكننا على ضوء ذلك تحديد ضابط التزاحم، بانه التنافي بين الحكمين في موضوعين في مقام الداعوّية والتأثير، بمعنى انه لايمكن ان يكون كل منهما داعياً فعلا الى متعلقه ومنشاء ذلك هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين.

والوجه في ذلك: هو ان لفظ التزاحم لم يرد في لسان آية او رواية كي يرجع في تحديد مفهومه إلى العرف، وانما هو إصطلاح اصولي لتحديد بعض الموارد التي يتنافى فيها الحكمان بلحاظ ترتيب بعض الآثار، وهي الترتب على القول بامكانه وتقديم الأهم او الأسبق زماناً في بعض الصور التي مرّ ذكرها. والتخيير مع التساوي اما بنحو الترتب او الخطاب التخييري بأحد الفعلين.

ولاجل ذلك يلحق بمبحث التزاحم موارد تنافي الحكمين المشروطين بالقدرة شرعا، فان ضابط باب التزاحم لا ينطبق عليها لعدم كون التنافي من جهة التنافي في مقام الداعوية، بل هو من جهة رافعية كل منهما لموضوع الآخر.

الانه حيث يجري فيها البحث عن جريان الترتب فيها وعدمه، كما يلتزم فيها بتقديم الأسبق زمانا في بعض الصور والتخيير بنحو الوجوب التخييري، ادرجت في مبحث التزاحم وعدّت من صوره.

واما تزاحم الحكمين في موضوع واحد المعبّر عنه بتزاحم المقتضيين، فهو خارج عن التزاحم المصطلح لا لاجل ما ذكره المحقق النائيني من كونه راجعا الى المولى، وكونه مبتنياً على رأي العدلية. فقد عرفت دفعه، بل لاجل ما تقدم ذكره من عدم ترتب الآثار المزبورة فيه، اذ لامجال للترتب لانه لا يجري في الموضوع الواحد كما مرّ تحقيقه، كما لا معنى للتخيير بمعنى الإلزام التخييري، إذ مع تساوي الملاكين يحكم بإباحة العمل. كما لا معنى لتقديم الأسبق زماناً، إذ لا

معنى للأسبقية ههنا.

نعم يقدم الأهم من الملاكين لو كانت مرتبة الأهمّية بمقدار يلزم تحصيله.

واما ما نسب الى صاحب الكفاية من حصر التزاحم الإصطلاحي في التزاحم بين المقتضيين، فلا وجه له ولا دليل عليه من كلامه أصلاً، بل هو صرح في مبحث مقدمة الواجب بالتزاحم بين الحكمين كما لا ظهور في كلامه في جعله صورة التزاحم بين المقتضيين من مصاديق التزاحم المصطلح. وقد ذكرنا ذلك في اول المبحث. فراجع.

هذا تمام الكلام في مبحث التزاحم ونعود بعد ذلك الى البحث في ما يرتبط بموضوع الكلام ـ أعني: «اجتماع الأمر والنهي»ـ. وقد عرفت ان البحث قبل الدخول في صلب الموضوع يقع في جهات تقدم الكلام في جملة منها.

وبقي الكلام في الجهة الأخيرة: وهي ما تعرض إليها صاحب الكفاية في الأمر العاشر، ومقصود صاحب الكفاية من ذلك بيان بعض الشيء من ثمرة البحث المزبور كما ان مقصوده أيضاً بيان ثمرة ما ذكره في الأمرين الثامن والتاسع.

وتوضيح ذلك: انه لو تعارض دليلان أحدهما يقتضي وجوب شيء والآخر يقتضي حرمته، وكان بينهما عموم من وجه، وتقدم دليل التحريم، لا يكون الاتيان بالعمل صحيحا ولايتحقق به سقوط الأمر، بل يقع محرما مطلقا علم به او جهل، كان الجهل عن قصور او تقصير، وهذا أمر لا يختلف فيه إثنان وفي الوقت نفسه يذهب المشهور الى صحّة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل قصوراًبالحكم مع القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي، فان هذه الفتوى بظاهرها مناقضة لما تقدم من بنائهم في باب التعارض ، اذ على الامتناع لا يفترق الحال عن باب التعارض ، بل يكون المورد من مصاديق التعارض ، فكيف يلتزم هنا بصحة الاتيان بالمجمع مع الجهل بالتحريم قصوراً ولايلتزم به في باب التعارض ؟!،

لاجل دفع هذا الاشكال والاجابة عن هذا التساؤل عقد صاحب الكفاية الأمر العـاشـر، واوضـح فيه جهة الفرق بين المقامين بعنوان التعرض لثمرة سائر الإحتمالات في باب اجتماع الامر والنهي.

فأفاد (قدّس سرّه): انه بناء على الجواز لا اشكال في صحّة العبادة، لان مرجع القول به الى تعدد متعلق الامر والنهي وان أحدهما غير الآخر، فاذا جاء بالمجمـع فقـد أطـاع وعصى، لانه جاء بعملين، فيكون نظير ما اذا نظر الى الاجنبيّة في أثناء صلاته.واما بناء على عدم الجواز وتقديم جانب الامر فلا اشكال حينئذ في صحة العمل، واما لو قدم جانب النهي فلا يصح العمل مع الالتفات اليه، لانه عمل محرم ومنهي عنه فلا يصلح للمقربيّة. وهكذا الحال مع الجهل بالحرمة عن تقصير لان العمل وان لم يكن محرما فعلا الا انه يصدر عن المكلف بنحو غير معذور فيه عقلا ومبغوض فلا يكون صالحا للتقرب به.

واما اذا كان جاهلا بالحرمة عن قصور كان العمل صحيحا، لانه صدر بعنوان حسن وهو قصد التقرب، كما انه صالح للمقربيّة من دون مانع لا شتماله على ملاك الوجوب مع عدم كونه مبغوضاً وكون العبد معذوراً فيه، فليس بقبيح لجهله بالحكم قصوراً، فنقطة الفرق الفارق بين المقامين تتّضح في هذه الجهة، وهي أن المجمع في باب إجتماع الامر والنهي يكون مشتملا على الملاك لكلا الحكمين فيقع صحيحا مع الجهل، لانه صالح للمقربيّة بلا مانع بخلاف مورد التعارض فانه لا ملاك فيه للوجوب فلا يقع صحيحا، فتظهر ثمرة اعتبار وجود الملاك لكلا الحكمين في المجمع في باب اجتماع الامر والنهي في هذه الجهة.

وأضاف (قدّس سرّه) الى هذا الوجه وجهين آخرين لتصحيح العمل، وهما:

الاول: ان يلتزم بان الاحكام تابعة للمصلحة والمفسدة المؤثرة في الحسن والقبح الفعليين،فمع عدم القبح الفعلي ليس هناك حكم واقعي وان كان الفعل

مشتملا على المفسدة. وعليه فمع الجهل عن قصور حيث لا يحكم العقل بقبح العمل، بل يحكم بمعذورية الفاعل، فلا حكم بالتحريم، فيكون الأمر ثابتا بلامزاحم، ويكون الفعل ماموراً به. وهذا الوجه لم يرتضه (قدّس سرّه) وذكر أنه خلاف الأقوى.

الثاني: ان العمل يمكن ان يؤتى به بداعي الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يشمله بنفسه، وذلك لانه وافٍ كغيره بالملاك، وعدم تعلق الأمر به لمانع لا لقصور المقتضي، فلا يرى العقل بينه وبين غيره من الافراد تفاوت من جهة تحقق الامتثال به، فيصح قصد الامتثال باتيانه[1].

وهذا المعنى تقدم منه (قدس سره) في تصحيح الاتيان بالفرد المزاحم في الواجب الموسع بقصد إمتثال الأمر[2].

وقد إستشكل المحقق النائيني فيما أفاده (قدّس سرّه)، وذهب إلى ان فتوى المشهور بالصحة لها وجه آخر غير ذلك هو الصحيح.

اما إشكاله على صاحب الكفاية: فبان هذه الوجوه غير تامّة وليست تنهض على توجيه فتوى المشهور.

اما دعوى عدم الحرمة مع الجهل لتبعية الاحكام للقبح والحسن الفعليين، فهي دعوى التصويب التي تقرر بطلانها، لانها ترجع الى اختصاص الحكم بالعالم، وقد ثبت في محله ان الاحكام ثابتة في صورة الجهل وان الاحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل.

واما دعوىٰ صلاحيّة الملاك لصيرورة الفعل مقرباً، فيدفعها بأن ملاك الوجوب في المجمع مزاحم بملاك التحريم وهو المفسدة في الفعل، وهي بعد

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ملاحظة الكسر والانكسار وغلبتها على المصلحة توجب تعلق الكراهة والمبغوضية بالفعل، فلا يكون الفعل محبوباً في حال من الاحوال لأن وجود المفسدة واقعي لا يرتبط بالعلم والجهل فكيف يصلح للمقربّية؟.

وبتعبير آخر: المصلحة الموجودة في الفعل مقهورة للمفسدة الموجودة فيه، فلا تكون موجبة للتقرب بالعمل وصيرورته مقرباً، بل يكون العمل مبغوضاً للمولىٰ، كما انه لو تساوت المفسدة والمصلحة يكون العمل مباحاً لا محبوبا ولا مبغوضا.

واما دعوى إمكان الاتيان بالعمل بداعي الأمر لوفائه بالغرض، كغيره، فهي تندفع بما عرفت من ان العمل لا يصلح للمقربيّة بعد إشتماله على المفسدة الغالبة، فلا يكون كغيره من الافراد. مضافا الى ان هذا الوجه مناقش فيه في نفسه كما مرّ.

وعلى هذا فذهاب المشهور الى صحة العمل مع الجهل بالتحريم لا تلتئم إلا بذهابهم إلى جواز اجتماع الامر والنهي في نفسه ـ وهو ما عبرّ عنه بالجواز من الجهة الاولى ـ، وامتناع الاجتماع من جهة اخرى ـ وهي ما عبرّ عنه بالامتناع من الجهة الثانيه ـ.

وبيان ذلك: انه (قدس سره) ذكر في أول المبحث ان البحث يقع في الجواز والامتناع من جهتين:

احداهما: من جهة بسراية كل من النهي والامر الى متعلق الآخر وعدمه الذي يبتني على كون التركيب بين الجهتين اتحادياً او انضمامياً، فعلى الاول يمتنع إجتماع الحكمين، لانه من الجمع بين الضدين في محل واحد. وعلى الثاني لا يمتنع، لان موضوع أحدهما غير الآخر فلا يجتمع الضدان في شيءٍ واحد. فالبحث في الجهة في امتناع الاجتماع وعدمه من جهة كون الاجتماع الضدين في شيء واحد وهو محال في نفسه، وعدم كونه كذلك. ومن الواضح ان اعتبار قيد المندوحة في

هذه الجهة لا أثر له أصلاً.

ثانيتهما: انه بعد البناء على كون التركيب انضماميًا وعدم اجتماع الضدين، فهل تقع المزاحمة بين الحكمين اولا؟، وهو يبتني على ان تحقق الامتثال هل يلزم فيه مقدوريّة الفرد، فلا يمكن الجمع بين الحكمين في الفرد المزاحم لعدم امكان إمتثالهما فيه اولا يلزم فيه مقدورية الفرد، بل يكفي فيه مقدوريّة نفس الطبيعة، فيمكن تحقق الامتثال بالفرد المزاحم وان لم يكن مقدوراً شرعا؟. ومن الواضح ان اعتبار وجود المندوحة في الحكم بالجواز من هذه الجهة ضروري، اذ مع عدم المندوحة لا إشكال في تحقق المزاحمة لعدم التمكن من امتثال الحكمين بأي نحو كان[1].

إذا اتّضح ذلك فنقول: من يلتزم بجواز اجتماع الامر والنهي من الجهة الاولى بان كان يرى ان الجهتين انضماميتان، وانما يذهب الى امتناع اجتماعهما من جهة المزاحمة وتقديم جانب الحرمة، أمكنه دعوى صحة العمل العبادي مع الجهل بالحرمة عن قصور، لان اساس التزاحم على تنافي الحكمين في مقام الداعويّة والتأثير، فكل منهما يدعو الى صرف القدرة في متعلقه المانع من اتيان متعلق الآخر، ومع الجهل بالحرمة لا تكون لها دعوة نحو متعلقها ، لان العلم دخيل في الفعلية ووصول الحكم الى مرحلة التحريك. وعليه فيكون الوجوب من غير مزاحم فيصح العمل. ففتوى المشهور تبتني على ما عرفت، ويشهد لذلك أنهم أخذوا قيد المندوحة في محل الكلام وقد عرفت انه لا يلزم الا في البحث عن الجهة الثانية بعد الفراغ عن الجواز من الجهة الاولى، وانه لا أثر له في البحث عن الجهة الاولى، فيكشف أخذهم القيد المزبور عن أن محطّ بحثهم الجواز والامتناع من جهة التزاحم لا من جهة اجتماع الضدين في واحد.

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٣١ ـ الطبعة الاولى.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين صورة الغسل بالماء الغصبي وصورة الغسل في المكان الغصبي، فان امتناع الاول من الجهة الاولى، لان الغصب يتحقق بنفس الغسل بلا اشكال فيكون الغسل مجمعاً للحكمين، وهو ممتنع، فاذا قدم جانب التحريم كان العمل باطلاً حتى مع الجهل بالحرمة لما تقدم من أنه عمل مبغوض للمولى. واما امتناع الثاني فيمكن ان يدعى بانه من الجهة الثانية فقط، وان التركيب بين الجهتين إنضمامي، وليس الغسل محققا للغصب وحينئذ مع الجهل بالتحريم يصح العمل لما عرفت من عدم المزاحمة.

هذه نهاية الكلام في مقدمات البحث، ويقع الكلام بعد ذلك في موضوع البحث والنزاع، وهو جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ذي وجهين باحدهما كان مورد الأمروبالآخر كان مورد النهي أو امتناعه.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى امتناع ذلك، وذكر للاستدلال على ذلك مقدمات أربعة وهي:

أولا: ان الاحكام الخمسة متضادة بأسرها.

وثانياً: ان متعلق التكاليف ليس العناوين بماهي كذلك، ولا الاسماء، وانما هو فعل المكلف وما يصدر منه في الخارج.

وثالثاً: ان تعدد العناوين لا يستلزم تعدد المعنون.

ورابعا: ان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون له سوى ماهيّة واحدة.

وعلى هذا يتضح امتناع الإجتماع لان المفروض ان المجمع وجود واحد وتعدد العنوان لا يجدي في تعدده، وهو بنفسه يكون متعلق الحكم، وقد عرفت تضاد الاحكام فيلزم من اجتماع الأمر والنهي إجتماع الضدين وهو محال[1].

هذا ملخّص ما جاء في الكفاية من الاستدلال على الامتناع. ولا بد من

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التعرض لكل مقدمة والبحث فيها على حدّة. فنقول:

اما المقدمة الاولى ـ وهو حديث تضاد الاحكام ـ: فهو محل الخلاف. والأقوال فيه متعددة:

أحدها: وهو ظاهر الكفاية هنا، انها متضادة بنفسها مع غضّ النظر عن المبداء والمنتهى.

ثانيها: انه لا تضاد بينها كذلك، فان الانشاء خفيف المؤنة ولا مانع من انشاء الحكمين، وانما التضاد بينها ينشاء من جهة المبداء والمنتهى. وهو ظاهر، بل صريح الكفاية في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري[(١)].

ثالثها: انه لا تضاد بينها أصلا، وانما التنافي بينها ينشاء من جهة المنتهى، يعني من جهة مقام الامتثال، وهو لا يوجب التضاد واستحالة اجتماعها في إنفسها. وهو الذي التزم به المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية[(٢)].

ولمعرفة ما هو الحق ينبغي ان نستعرض مراحل الحكم، وهي أربعة:

المرحلة الاولى: مرحلة وجود المصلحة في الفعل او المفسدة فيه الموجب لحدوث الإرادة او الكراهة، وهي المرحلة الثانية.

والمرحلة الثالثة: مرحلة ابراز المولى هذه الارادة او الكراهة بمبرز، ويعبر عنها بمرحلة إنشاء الحكم.

والمرحلة الرابعة: مرحلة فعلية الحكم ووصوله الى حدّ الداعويّة والتحريك.

اما المرحلة الاولى ـ أعني مرحلة وجود المصلحة او المفسدة ـ: فقد يدعى تحقق التضاد بدعوى امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد، لانها من

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٧٠ ـ الطبعة الاولى.

قبيل السواد والبياض . ومن الواضح إستحالة اجتماعهما في واحد. ولكن هذه الدعوى لا دليل عليها، اذ لا دليل على كون المصلحة والمفسدة من قبيل المتضادين، بل يكذبها الوجدان، إذ نرى ان كثيراً من الافعال يترتب عليها مصلحة ومفسدة والوقوع دليل الإمكان.

ولكن الحق هو وقوع التضاد في هذه المرحلة ببيان: ان المراد بالمصلحة والمفسدة ليس ذات المصلحة وذات المفسدة بل المراد بها المصلحة ألتي تصير منشاء لارادة الفعل والمفسدة التي تصير منشاء لكراهته، وهما بهذه الكيفية لا يجتمعان في فعل واحد، لأن المصلحة ألتي تصير منشاء للارادة مع وجود المفسدة هي المصلحة الغالبة على المفسدة بعد ملاحظة حصول الكسر والانكسار فيما بينهما، والمفسدة ألتي تصير منشاء للكراهة مع وجود المصلحة هي المفسدة الغالبة على المصلحة بعد ملاحظة حصول الكسر والانكسار فيما بينهما أيضا. ومن الواضح جدّا امتناع اجتماع المصلحة الغالبة والمفسدة الغالبة في شيء واحد، فان ذلك يرجع الى اجتماع الغالبيّة والمغلوبيّة في شيء واحد، وهو محال، فإما ان يغلب جانب المصلحة او يغلب جانب المفسدة وهو ظاهر بمراجعة الوجدان. فالتضاد من حيث المبداء بمعنى المصلحة والمفسدة ثابت.

واما المرحلة الثانية:ـ وهي مرحلة الارادة والكراهة:ـ فقد تصدى المحقّق الاصفهاني الى بيان عدم تحقق التضاد بينهما، وانهما يمكن ان يتعلقا بأمر واحد ببيان فلسفي دقيق، محصّله الى :ان التضاد من صفات الاوصاف الخارجية العارضة للامور العينية الخارجيّة كالسواد والبياض ، وليست الارادة والكراهة من الاوصاف الخارجية، بل من الصفات النفسانية العارضة لما هو موجود في النفس ، فلا تضاد بينهما..

لا من ناحية موضوعهما وهو النفس ، لان النفس من المجردات القابلة لاجتماع الحالات والكيفيات المختلفة في آنٍ واحد، والشاهد على ذلك امكان

وجود الارادة والكراهة في النفس في انٍ واحد مع اختلاف متعلقيها.

ولا من ناحية متعلقها، لان متعلقها ليس هو الفعل الخارجي، بل هو الوجود الفرضي العنواني، وذلك لان ما كان في افق النفس يستحيل ان يتقوم بما هو خارج عن افق النفس ، والّالزم انقلاب مافي النفس الى الخارج كما انه يحدث الشوق ومتعلقه غير موجود خارجا، بل لا يمكن حصوله كالشوق الى المحال، وحينئذ فلا يتحقق التضاد لانه في الصفات العارضة على الموجودات الخارجية كما اشرنا إليه[1].

وانت بعد ان عرفت وقوع التضاد في منشأ الارادة والكراهة تعرف إننا في غنى عن تحقيق ما أفاده (قدّس سرّه) نفيا او اثباتا، اذ لا تصل النوبة أصلا الى اجتماع الارادة والكراهة كي يبحث في امكان إجتماعهما في شيء واحد وعدمه، لانه لا يمكن تحقق منشئهما في آنٍ واحد كما عرفت. وعليه فلا يمكن تحقق الارادة والكراهة لفعل واحد باعتبار استحالة منشاء كل منهما معا ويمتنع تحققهما من دون منشاء فالتضاد في هذه المرحلة بهذا المعنى متحقق أيضا.

واما المرحلة الثالثة ـ وهي مرحلة الانشاء ـ: فقد يدعى عدم التضاد بين الاحكام فيها، لان الانشاء خفيف المؤنة، فيمكن ان يتحقق انشاء جميع الاحكام لفعل واحد في آن واحد.

ولكنها دعوى باطلة، والذي نراه امتناع انشاء الحكمين على موضوع واحد بيان ذلك: ان في حقيقة الانشاء اقوالاً أربعة ـ كما تقدم ـ:

الاول: وهو المشهور، انه ايجاد المعنى باللفظ، او استعمال اللفظ في المعنى بقصد التسبيب الى تحقق الاعتبار العقلائي، فلا يتحقق بدون القصد، نظير التعظيم الذي لا يتحقق من دون قصده، كما لا يتحقق بما لايترتب عليه الاعتبار

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٧٠ ـ الطبعة الاولى.

كما لا يتحقق التعظيم بالفعل الذي لا يرى عرفاً انه تعظيم وان قصد به التعظيم.

الثاني: وهو رأي صاحب الكفاية: انه ايجاد للمعنى بوجود إنشائي وان لم يترتب عليه الاعتبار العقلائي ولذا يصح الانشاء من الغاصب مع انه مما لا يترتب عليه الأثر عقلائياً[1].

الثالث: وهو ظاهر المحقق الاصفهاني وان لم يلتزم به عملا، انه ايجاد المعنى باللفظ لا اكثر، او فقل انه استعمال اللفظ في المعنى من دون قصد الحكاية والاخبار[2].

الرابع: وهو قول السيد الخوئي، انه ابراز الاعتبار النفساني[3].

وقد عرفت فيما تقدم ان الصحيح من هذه الأقوال هو القول المشهور. وعليه فلا يمكن انشاء كلا الحكمين على موضوع واحد، اذ من المسلم ان اعتبار كلا الحكمين غير ثابت في آنٍ واحد ـ غاية الامر الاختلاف في منشاء ذلك وانه هو التضاد او غيره، وإلا فلم يقل احد بجواز اجتماع الحكمين فعلا في شيء واحد ـ، ومعه يمتنع ان يقصد بالاستعمال التسبيب الى الاعتبار العقلائي، اذ لا تحقق له بالنسبة الى كلا الحكمين فكيف يقصد ذلك؟ فانشاء كلا الحكمين ممتنع لتوقفه على ثبوت اعتبارهما معا وهو غير ثابت، و معه يستحيل قصد التسبيب وبدونه لا يتحقق الانشاء لما عرفت ان قوامه بقصد التسبيب الى تحقّق الاعتبار العقلائي.

فدعوىٰ ان الانشاء خفيف المؤنة غير وجيهة على الرأي المشهور والمختار في معنى الانشاء.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٥ ـ المطبوعة ضمن حاشية فرائد الاصول.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على النهج الحديث / ٢٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٨٨ ـ الطبعة الاولى.

واما المرحلة الرابعة ـ أعني مرحلة الفعلية والتأثير ـ: فالحق أيضا إستحالة ثبـوت الحكمين الفعليين لا لأجل اللغويّة، بل هو مستحيل في نفسه ولو من غيرالحكيم، وذلك لما تقدم منّا من بيان ان إمكان الداعويّة إما هو مأخوذ في قوام حقيقة التكليف حيث يعرّف بانه جعل ما يمكن ان يكون داعيا. او هو الغرض الداعي للتكليف بناء على انه جعل الفعل في عهدة المكلّف، فيكون التكليف هو الحصّة الملازمة للامكان المزبور.

لانه من الواضح اختلاف الحكم التكليفي عن الوضعي، ولذا لا يقول احد بجواز تعلقه بالنائم، فاذا فسر بانه جعل الفعل في العهدة فلا بد ان يقيد ـ كما التـزم به القـائـل في غير مورد ـ بما يكون الغرض منه امكان الدعوة والتحريك كي يختلف عن الحكم الوضعي بذلك. وعلى هذا فالحكم التكليفي انما يتحقق في فرض يتصور فيه امكان الدعوة.

واما في المورد غير القابل للدعوة والتحريك فيمتنع التكليف حقيقة لاانه لغو، بل لا وجود له لان تحققه كما عرفت بامكان الدعوة، إما لأجل ان ذلك دخيل في حقيقته، أو انه الغرض منه وان التكليف هو ما يترتب عليه ذلك وغيره ليس بالتكليف والالم يكن فرق بين الحكم التكليفي والوضعي.

وبـما انـه يستحيل الدعوة الى الفعل والترك في آنٍ واحد كان ثبوت الحكمين في أنفسهما مستحيلا لعدم ترتب الدعوة على كل من الاعتبارين معا، كما لايخفى. فظهر من جميع ما تقدم: ان الحكمين متنافيان ولا يمكن إجتماعهما في المراحل الأربعة.

وان ماذكره المحقق الاصفهاني في بيان إمكان إجتماع الكراهة والارادة في شيء واحد غير مجد بعد إستحالة تحقق علة الوصفين في آن واحد. كما ان ماذكره من امكان اجتماع اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة، لان قوام الاعتبار بالمعتبر لا بالموجود الخارجي. ولا مانع من تعدد الاعتبار في آنٍ واحد غير مجد

أيضا بعد ان عرفت انّ الحكم ليس مجرد الاعتبار، بل هو الاعتبار الذي يترتب عليه امكـان الـداعـوية، فمـع عدم امكان الداعوّية يستحيل تحقق الحكم. والمفروض فيما نحن فيه عدم إمكان تحقق الداعوية لكلا الحكمين فيستحيل إجتماعهما معاً. هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى، وقد عرفت فيها تضاد الاحكام، وان شئت فقل تنافي الاحكام واستحالة اجتماعها في أنفسها، ولو لم يكن ذلك من التضاد الإصطلاحي.

واما **المقدمة الثانية**: فتقريب ما افاده صاحب الكفاية: ان العناوين والاسماء لا تكون وافية بالمصلحة والغرض ، فلا وجه لتعلق الحكم بها لانه لا يتعلق بما لا يكون وافياً بالملاك، واما نفس ما يصدر من المكلف خارجاً فهو واف بالمصلحة فيكون متعلق الحكم.

وهذا الامر ذكره (قدّس سرّه) في بحث تعلق الاحكام بالطبائع، وقد عرفت الاشكال فيه وان الحكم سواء قلنا انه الارادة او انه الاعتبار لا يتعلق بالموجود الخارجي، بل هو يتعلق بالموجود التقديري بتعبير والفرضي بتعبير آخر والـزعمي بتعبير ثالث وهو الموجود الذي تخلقه النفس للشيء. ولاجل ذلك كانت هذه المقدمة محطّ اشكال المحقق الأصفهاني[1].

والذي يبدو لنا انه لا وقع لهذه المقدمة، اذ لا أثر لها في المطلوب، كما انه لا وقع للاشكال عليها لعدم دخالته في نفي الأثر المرغوب.

بيان ذلك: ان صاحب الكفاية بعد ان ذكر في المقدمة الاولى ان الاحكام متضادة فيما بينها صار بصدد ان يثبت وحدة المتعلق، اذ مع تعدد المتعلق لا ينفع التضاد، وبذلك صار في مقام أن ينفي تعلق الاحكام بالعناوين الانتزاعية لانها متعددة مع وحدة الخارج كما هو الفرض ، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٧٣ ـ الطبعة الاولى.

لا ختلاف متعلق الحكمين.

ولكن بعد ان عرفت بيان تنافي الاحكام وتضادها بما تقدم تعلم انه لا يختلف الحال في امتناع ثبوت الحكمين مع وحدة الوجود خارجا بين كونه هو متعلق الحكم او كون متعلق الحكم هو العنوان المنطبق عليه، اما اذا كان هو متعلق الحكم فامتناع تعلق الحكمين به واضح. واما اذا كان متعلق الحكم هو العنوان فمن الواضح ان تعلق الحكم به ليس لأجل ثبوت الغرض ـ الذي لابد منه في تعلق الارادة والكراهة ولو كان غرضا شخصيّا ـ فيه، بل لاجل وجوده في الوجود الخارجي والالتزام بتعلق الحكم به لاجل امتناع تعلقه بالخارج لبعض المحاذير. وقد عرفت ان الوجود الخارجي لا يمكن ان يشتمل في آن واحد على المصلحة الراجحة والمفسدة الراجحة، فكيف يتعلق الحكمان بعنوانين ينطبقان عليه لعدم المنشاء لهما؟. فلا يمكن تعلق الارادة والكراهة بالعنوانين، كما لا وجه للانشاء أيضا، اذ لا يتحقق اعتبار الحكمين مع وحدة الوجود الخارجي لعدم ترتب الأثر عليه وهو امكان الداعويّة، لعدم التمكن من الامتثال فيمتنع قصد التسبيب الى الاعتبار العقلائي مع انه قوام الإنشاء.

ومن هنا تعرف عدم إمكان ثبوت الحكمين الفعليين أيضاً فلاحظ.

وبهذا البيان يتضح لديك انه لا أثر لاثبات كون المتعلق للارادة والكراهة الوجود الفرضي التقديري في نفي التنافي بين الحكمين، اذ الكلام السابق مع فرض وحدة الخارج يأتي بعينه على هذا التقرير، فاثبات المقدمة او نفيها ليس بذي أثر في اثبات او نفي امكان اجتماع الحكمين مع وحدة الوجود الخارجي، بل الحكمان لا يجتمعان مع وحدة الخارج سواء التزم بان المتعلق هو الخارج او العنوان او الوجود الفرضي. فتدبر.

واما المقدمة الثالثة: فمحصل ما جاء في الكفاية في تقريبها: ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا تنثلم به وحدته، ويشهد لذلك صدق العناوين

المتعددة على ما هو واحد لا تعدد فيه وفارد لا كثرة له كالذات الواجبة التي يصدق عليها عنوان العالم والمريد والمغني والقادر وغيرها من الصفات الكمالية والجلالية، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون.

وقد استشكل المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في كلية هذه الدعوى وذهب الى: ان تعدد العنوان قد لا يستلزم تعدد المطابق خارجا وقد يستلزمه ببيان محصله: ان البرهان قد يقوم على إستحالة كون الشيء الواحد مطابقاً لمفهومين فيكون المفهومان متقابلين كالعليّة والمعلوليّة، فان الواحد بما هو يستحيل ان يكون علة ومعلولا. وقد لا يقوم على ذلك فلايمتنع ان يكون الشيء الواحد مطابقا لمفهومين.

وهذا النحو من المفاهيم..

تارةً: يكون مبدؤه في مرتبة ذات الشيء، فلا يستدعي العنوان ومبدؤه مطابقين، بل يكون مطابقهما واحداً وهو الذات كالعناوين المنطبقه على ذات الباريء عز وجل، لانها تنتزع عن مرتبة ذاته تبارك وتعالى بلا حيثيّة زائدة فذاته تكون مطابقا للعنوان ومبدئه، ولذلك يقال انه علم كلّه وقدرة كلّه ووجوب كلّه.

واخرى: يكون مبدؤه في مرتبة متاخرة عن الذات فيكون للمبدأ وجود مغاير للذات قائم بها كالعناوين المنطبقة على الشيء بلحاظ عروض عرض عليه كأنطباق الأبيض على الجسم بلحاظ عروض البياض عليه. وانتهى بهذا البيان الى ان تطابق العناوين المتعددة لا يستدعي وحدة المطابق ولاكثرته، فلابد في إيقاع البحث في الصغرى ومعرفة ان الصلاة والغصب ـ مثلاـ من أي القبيلين[1].

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/ ٢٧٤ ـ الطبعة الاولى.

أقول: لم يتضح لنا المقصود بعبارة الكفاية، كما لم يتضح لنا مدى ارتباط اشكال المحقق الإصفهاني بها.

فان مقصود الكفاية..

ان كان ما هو الـظاهر منها من بيان ان الفرد الواحد لايتعدد بتعدد العناوين المنطبقة عليه، فذات زيد لاتكون فردين لأجل إنطباق عنواني العالم والعادل عليها، بل تبقىٰ على وحدتها. فهذا أمر واضح لم يتوهم خلافه أحد حتى يصير في صدد دفعه، اذ لم يتوهم متوهم ان ذات زيد بانطباق العناوين المتعددة تصير متعددة وتصير وجودات متكثرة بكثرة العناوين المنطبقة.

وعلى هذا التقدير لا ارتباط لكلام الاصفهاني به، اذ ما أفاده (قدس سره) من ان المبداء إذا كان منتزعا عن مرتبة متأخرة عن الذات كان له وجود آخر غير وجود الذات، بعيد كل البعد عن محط نظر الكفاية من ان ذات المعنون لا تتعدد بتعدد العنوان. وليس صاحب الكفاية في مقام إنكار الوجود المغاير للمبداء.

وان كان مقصود الكفاية بيان وحدة مطابق العنوان في قبال من يدعي تعدد الخصوصية المستلزمة للصدق، وان تعدد العنوان لازمه تعدد الخصوصية في ذات المعنون، فيروم صاحب الكفاية انكار هذا المعنى وان مطابق العنوان نفس الذات، بلا اختلاف في الخصوصية، فهو متجه ـ بمعنى انه يصلح لأن يكون محل الكلام ـ، لكن إستشهاده بانطباق العناوين المتعددة على ذات الباري جلّ إسمه غير سديد، اذ بساطة الذات المقدسة وعدم تعدد الخصوصيات فيها امر مفروغ عنه عند الجميع حتى عند من يذهب الى لزوم التعدد بتعدد العنوان. غاية الأمر انه يوجه ذلك باختلاف نحو الصدق هنا عن سائر المقامات، او اختلاف معنى المبداء هنا عنه في غيره من المقامات فلا وجه لالزامه به كما لا يخفى.

ومن الواضح بُعد ما افاده المحقق الاصفهاني عن مطلب الكفاية على

هذا التقدير، اذ ليس المنظور في كلامه وحدة المبدأ مع الذات وعدم وحدته.

وان كان المقصود ان انطباق العناوين لا يستلزم تعدد جهات الصدق وجوداً، بل يمكن ان تكون واحدة في الخارج مع تعدد العنوان. فيرجع كلامه الى وحدة وجود المبادئ خارجاً وعدم تعدده وإن تعدد العنوان. فهو محل الكلام، الا انه خلاف ظاهر عبارته جداً، وليس الظاهر منها الا الاحتمال الاول، وظاهر أن كلام الاصفهاني أجنبي عن ذلك لانه في مقام بيان إختلاف المبدأ مع الذات وصاحب الكفاية في مقام نفي اختلاف المبادئ بعضها مع بعض وجوداً.

ومحصل الكلام: إننا نستطيع دعوى عدم ظهور المراد من عبارة الكفاية وعدم ظهور ارتباط كلام المحقق الاصفهاني بمطلبه.

وعلى أي حال فعمدة البحث في محل الاجتماع في جهتين:

الجهة الاولى:وهي التي حرر الكلام فيها المحقق النائيني (قدّس سرّه) تمهيدا للايراد على صاحب الكفاية وتحقيقا للقول بالجواز، وهي تحرير البحث في:ان تعدد العنوان هل يقتضي تعـدد جهات الصدق ـ وبتعبير آخر: «المبادئ» ـ خارجاً اولا؟. ونحن وان كنا ملتزمين في نهج البحث بطريقة الكفاية، ومقتضاه تأخـير كلام المحقق النائيني وذكره في طي التعرض لادلة الجواز لكنه بما انه مرتبط بكلام الكفاية ـ على بعض احتمالاته ـ كان المناسب التعرض اليه، وان كان منافيا بطريقة البحث التي نسلكها.

فنقول ومن الله سبحانه نستمد العصمة: انه (قدّس سرّه) ذكر مقدمات عديدة، وعمدتها ما تعرض فيها الى كون التركيب بين المبادئ انضماميالا اتّحاديا.

وقبل التعرض لذلك أشار (قدّس سرّه) الى ماهو محل البحث وموضوع الكلام.

فذكـر ان موضـوع الكـلام ما كان مبداء الإشتقاق فيه من الأفعال الاختيارية لا من الصفات الجسمانية كالبياض والنفسانية كالشجاعة، لان مالم

يكن من الافعال الاختيارية لا يكون متعلقا للامر والنهي، لانهما انما يتعلقان بما هو داخل تحت الاختيار لا ماهو خارج عنه. كما انه لا يدخل في محل الكلام ما كان الفعلان اللذان احدهما يكون متعلقا للامر والآخر يكون متعلقا للنهي مما لهما وجود وايجاد متعدد وكان أحدهما مغايراً وجوداً للآخر كالصلاة والنظر الى الأجنبية، فانه لا اشكال في جوازه لانه ليس من اجتماع الأمر والنهي في واحد، بل متعلق النهي غير متعلق الامر حتى بالنظر العرفي.

وعليه، فمحل الكلام ما كان كل من متعلق الامر والنهي فعلا اختياريا وكانا بحسب الصورة موجودين بوجود واحد سواء كان من المبادئ المتأصلة او المبادئ الانتزاعية.

فجهة الكلام هو ان التركيب بين المتعلقين انضمامي، بمعنى ان وجود كل منهما غير وجود الآخر حقيقة، او اتحادي، بمعنى ان وجودهما واحد في الحقيقة وقد ذهب (قدّس سرّه) الى التفصيل بين مبادئ الاشتقاق والعناوين الاشتقاقية، فذهب الى كون التركيب بين المبادئ تركيبا انضمامياً والتركيب بين العناوين الاشتقاقية تركيبا اتحاديا.

واستدل على كون التركيب بين المبادئ انضمامياً: بان المبداء هوية واحدة محفوظ بتمام هويته من دون نقصان أين ما سرى، فالبياض الموجود مع الحلاوة عين البياض الموجود في العاج، والصلاة مع الغصب عين الصلاة في مكان آخر غير مغصوب، وهكذا الغصب مع الصلاة لا تختلف هويته عن الغصب مع غير الصلاة. واذا كانت هوية المبداء هوية واحدة لا اختلاف فيها اين ماسرت لزم ان يكون التركيب بين المبادئ تركيبا انضماميا.

كما انه استدل على كون التركيب بين العناوين الاشتقاقية تركيبا اتحاديا: بان معروض العنوان وما ينطبق عليه هو الذات، وهي لا تتعدد بتعدد العنوان وان كان العرض القائم بها متعدداً، فالذات التي ينطبق عليها الأبيض

والحُلو ذات واحدة.

الا انِ البيان الذي ذكره قاصر عن اداء هذا المعنى، بل هو يتضمن ان وحدة العرض لا توجب وحدة المعروض ، ثم إنتهى الى النتيجة التي ذكرناها.

ثم انه (قدّس سرّه) ذكر بعد ذلك ان جهة صدق العناوين الاشتقاقية على الذات جهة تعليلية، وهي قيام المبداء بالذات، اذ لا تعدد في ذات المعروض ، وانما هو في العرض القائم بها فالمعروض هو نفس الذات. كما ان جهة صذق كل من المبادئ في مورد الاجتماع جهة تقييدية لوجود كل من الهويتين في المورد، ومن هنا التزم بكون التركيب انضماميا. والمقصود بالجهة التقييدية كون الفرد الواحد مندرجاً تحت هويتين حقيقة، وبذلك تختلف الجهة التقييدية هنا عنها في باب المطلق والمقيد، فانها هناك توجب تضييق الكلي وهنا توجب التوسعة في الوجود الواحد وتجعله مصداقاً لهويتين[1]. هذا ملخص ما افاده.

وهو لا يخلو عن مناقشات نذكرها بالتفصيل:

الاولى: فيما ذكره من الدليل على تعددالمبادئ،وكون التركيب بينهما انضماميا. فانه غير تام، لان مجرد كون المبداء محفوظا بتمام هويته اين ما سرى لا يوجب عدم اتحاده مع الخصوصية المنضمة إليه، فان الجنس محفوظ بتمام هويته مع جميع الفصول، فالحيوانية الموجودة مع النطق عينها موجودة مع غيره من الفصول، مع انه متحد معها وجوداً، وليس التركيب بين الجنس والفصل تركيبا انضماميا، بل هو تركيب إتحادي.

فالمتعين في طريقة الاستدلال ان يقال: ان كل مبداء ماهية مستقلة ومقولة خاصة غير المبداء الآخر، والمقولات متبائنة يستحيل ان تتحدد فيما بينها، لان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون له إلا ماهية واحدة، فتعدد الماهية يستلزم تعدد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٣٦ ـ ٣٣٨. الطبعة الاولى.

الوجود كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية في مقدمته الرابعة[١].

الثانية: فيما ذكرّه من كون التركيب بين العناوين الاشتقاقية اتحاديا. فانه غير صحيح، والوجه في ذلك: أنه..

إما ان يلتزم في باب المشتق بان معنى المشتق بسيط، بمعنى انه يكون نفس المبـداء، فالعالم بمعنى العلم وهكذا. غاية الامر الفرق بينهما ان المعنى المصدري مأخوذ بشرط لا، فلا يصح حمله على الذات، والعنوان الاشتقاقي مأخوذ لا بشرط فيصح حمله على الذات والا فلا فرق بينهما ذاتاً.

واما ان يلتزم بكون معناه مركبا من الذات والتقيد بالعرض ، فيكون معنى عالم ذات لها العلم على ان يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجا.

فعلى الاول: لا فرق بين العناوين الإشتقاقية والمبادئ في كون التركيب بينهما انضمامياً، لان حقيقة العنوان الاشتقاقي والمبداء شيء واحد لا اختلاف فيهما، فاذا كان التركيب بين المبادئ انضماميا كان بين العناوين الاشتقاقية كذلك لا محالة، ويمتنع التفكيك لوحدة معناهما، فما قيل في وجه الانضمامية في تركيب المبادئ يتأتى بنفسه في تركيب العناوين الاشتقاقية.

ومن الغريب ان المحقق النائيني ممّن يلتزم ببساطة المشتق وكون معناه لا يختلف عن المبداء ذاتا، ثم يلتزم هنا بالتفكيك بين المبادئ والعناوين الاشتقاقية في نحو التركيب بينها . فالتفت ولا تغفل[٢].

وعلى الثاني: فالتخصص بالخصوصية وان كان من كيفيات الوجود وليس له وجـود منحـاز عن وجـود الذات، الا ان كل تخصص واقعا يختلف عن واقع التخصص بالخصوصية الاخرى، فما ينطبق عليه كل عنوان يختلف عما ينطبق

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٦٥ و ٣٣٧ ـ الطبعة الاولى.

عليه العنـوان الآخر، فما ينطبق عليه العالم هو الذات المتخصصة بخصوصية العلم، وما ينطبق عليه الفاسق هو نفس الذات، لكن المتخصصة بخصوصية الفسق. ومن الـواضح ان المجموع من الذات والتخصص بخصوصية العلم يختلف واقعه عن المجموع من الذات والتخصص بخصوصية الفسق، وان كان الوجود واحداً.

وهذا الإختلاف قد يصير منشئاً لدعوى جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف العنوانين، وهومحل البحث في الجهة الثانية من جهتي الكلام في هذا المبحث. فانتظر.

وجملة القول: ان الالتزام بكون التركيب اتحاديا بين العناوين الاشتقاقية غير سديد.

الثالثة: فيما ذكره اخيراً من كون جهة الصدق في العناوين الاشتقاقية جهة تعليلية وفي المبادئ جهة تقييدية. فانه ـ مع غض النظر عن امكان تصور معنى للجهة التقييدية بالنحو الذي ذكره وعدمه ـ غير دخيل في تحقيق المقام أصلاً بعد ان ذكر ان التركيب بين المبادئ إنضمامي، فانه لا يختلف الحال فيه حينئذ بين معرفة كون جهة الصدق فيها جهة تقييدية وعدم معرفته، فالتعرض إليه كمقدمة من مقدمات المطلب غير متجه، كما انه تطويل بلا طائل، ولعله مما يوجب غموض المطلب على الباحث لا إيضاحه.

واما الوجه الذي بنى عليه القول بالجواز، وهو كون التركيب بين المبادئ انضماميا، ومعناه تعدد الوجود في الخارج حقيقة فيختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي ولا يكونان شيئا واحداً كي يلزم اجتماع الضدين.

فقد ناقشه السيد الخوئي «مدّ ظلّه» بانه ممنوع على اطلاقه، لانه انما يتم فيما اذا كان المبداءان من المبادئ المتاصّلة، فان لازم تعدد المبداء تعدّد الوجود لاستحالة انطباق مقولتين وماهيتين حقيقيتين على وجود واحد، كالبياض والحلاوة

والعلم والعدالة وهكذا. واما اذا كان احد المبدئين او كلاهما من المبادئ الانتزاعية فلا يتم ما ذكره، لان المبداء الانتزاعي لا وجود له خارج إلا بوجود منشاء انتزاعه، فلابد من ملاحظة منشئ انتزاعه، فان كان مغايراً في الوجود مع المبداء الآخر او منشاء انتزاع الآخر جاز اجتماع الامر والنهي فيتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر، وان اتحد منشاء الانتزاع مع المبداء الآخر وجوداً بان كان المبداء الانتزاعي منتزعا عن الفعل المنطبق عليه المبداء الآخر او اتحد منشاء انتزاع كلا المبدئين امتنع اجتماع الامر والنهي، اذ الوجود الخارجي واحد لاغير. فمجرد تعدد المبادئ لا يستلزم تعدد كما ذكره (قدّس سرّه)، بل انما يستلزمه في صورة تعدّد المبادئ المتاصلة.

هذا ملخص مناقشة السيد الخوئي في أصل الكبرى.

ثم انه (حفظه الله تعالىٰ) ذكر: ان الغصب من المبادئ الانتزاعية لا المتأصلة، فهي تنتزع من الفعل بلحاظ كونه تصرفا في مال الغير بدون إذنه، فهو متحد مع ما ينتزع منه فلا يمكن تعلق الامر بما ينتزع منه الغصب وتعلق النهي بالغصب، نظير شرب الماء اذا كان الماء مغصوبا، فان الغصب ينطبق على نفس الشرب فيمتنع ان يكون الشرب ماموراً به في الوقت الذي يتعلق النهي بالغصب فانه من باب إجتماع الامر والنهي في شيء واحد حقيقة.

وبما ان المحقق النائيني (رحمه الله) إعترف بعدم صحة تعلق الحكمين في مثل المثال المزبور.

لذا اورد عليه السيد الخوئي أيضا: ان هذا مناقض لما تقدم منه من ان تعدد المبادئ يوجب تعدد الوجود، وانه لافرق بين الصلاة في الدار المغصوبة وشرب الماء المغصوب في كون كل منهما من باب تعدد المبداء المستلزم لتعدد الوجود، فاذا كان التركيب الإنضمامي بين المبادئ نافعا في مثل الصلاة في الدار

المغصوبة فلماذا لاينفع في مثل مثال شرب الماء المغصوب[١].

اقول الحق ان مناقشته الصغروية غير تامة.

ووضوح ذلك يتوقف على ذكر أمرين:

الأمر الاول: ان الانتزاعيات على قسمين:

أحـدهما: ما يمكن ان يكون واقعه ومنطبقه من الامور الحقيقية ذات الوجود المتأصل الحقيقي، وذلك كالمفاهيم والعناوين الاشتقاقية، كعنوان انسان وعنوان ضارب، وهكذا فانها عناوين انتزاعية لكنها تنطبق على ماله واقع ووجود متأصل.

ثانيهـا: ما يقـال عنه انه إنتزاعي بلحاظ انه بواقعه أمر إنتزاعي لا حقيقي فليس له واقع وراء الإنتزاع، وذلك كالقبلية والفوقية ونحوها. وقد إختلف في كون هذا النحو من الامور من المقولات اولا، وقد حقق كونها من المقولات لكن قيل عنها بأنها أضعف المقولات لانها ذات واقع خاص فلا يمكن ان لا تكون مقولة وان تنفى عنها الواقعية بالمـرة، كما انها ليست بذات واقع ووجود مستقل عن غيره كي تكون في عداد سائر المقولات، فالانتزاعي يطلق ويراد به تارة ما كان بواقعه كذلك واخرى يراد به المفهوم الإنتزاعي وان كان واقعهُ من الحقائق المتاصلة. وقد عرفت ان العناوين الاشتقاقية من هذا القبيل، فهي عناوين إنتزاعية قد تنطبق على ماله واقع حقيقي متأصل كالضارب والقائم وقد تنطبق على غيره كالفوق والقبل وغيرهما.

الأمر الثاني: ان المبادئ على أنحاء ثلاثة:

الاول: ما يكون من المسببات التوليدية كالاحراق والقتل.

الثاني: ما لا يكون كذلك وكانت نسبته الى الخارج نسبة الطبيعي الى

---

(١) إلفياض محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٦١ ـ الطبعة الاولى.

فرده بان يكون له حقيقة و ماهية تنطبق على الخارج باعتبار انه فردها كالضرب والقيام والأكل .

الثالث: ما تكون نسبته إلى الخارج نسبة العنوان الى المعنون بان لا يكون له حقيقة وواقع يكون الخارج فرداً لها، بل يكون عنوانا لحقائق مختلفة وليس له وراءها واقع مقولي. كالغصب اذا كان بمعنى التصرف، فان التصرف ليس له واقع غير واقع الافعال التي ينطبق عليها من قيام وقعود ونحوهما. ونظيره في الجوامد مفهوم: « شيء» فانه لا واقع له أصلاً وانما هو مجرد عنوان يعنون به الحقائق المختلفة من متأصلة وغيرها، فالغصب بمعنى التصرف ليس له واقع وراء ما ينطبق عليه، كيف؟ وهو ينطبق على الحقائق المقولية المتأصلة كالقيام والقعود، وعلى الحقائق الاعتبارية كالاستيلاء الإعتباري على مال الغير من دون تصرف خارجي كاستيلاء السلطان على اراضي الغير الشاسعة فانه لا ينضم الى مجرد الإعتبار شيء من الافعال الخارجية التي ينطبق عليها التصرف. كما لايخفى. ومن الواضح انه لا جامع مقولي بين الامور الواقعية والامور الاعتبارية كي يدعى انه واقع الغصب وحقيقته كما انه ليس إسماً لكل امر ينطبق عليه بحيث يكون كل امر مما ينطبق عليه الغصب له اسمان أحدهما إسمه المختص به والآخر اسم الغصب ويكون الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له خاص ، فان هذا مما يكذبه الوجدان. إذن فهو موضوع لعنوان لا واقع له وهو التصرف في ملك الغير لكن لا مطلقا، بل بلحاظ تخصصه بخصوصية، وهي عدم كونه برضا المالك او كونه مع كراهة المالك.

وعلى هذا فالغصب وان كان من المبادئ التي يتفرع عنها العناوين الاشتقاقية كغاصب ومغصوب ونحوهما، الا انه نظير[1] العناوين الاشتقاقية في

---

(١) بل ذهب سيدنا الاستاذ (دام ظله) اولا الى امكان دعوى انه ليس من المبادىء، بل من العناوين نظير ‹

سائر الموارد في كونه ليس بذي واقع غيرما ينطبق عليه. وانما ينطبق على مورده بلحاظ تخصصه بخصوصية خاصة. وعليه ، فان كان معنونه وما ينطبق عليه غير المأمور به كان المورد من موارد جواز الاجتماع ومن موارد التركيب الانضمامي ـ بحسب تعبير المحقق النائيني ـ، كالصلاة في الدار المغصوبة في نظره (قدّس سرّه)، لان منطبق الغصب غير الصلاة فانه من مقولة الأين والصلاة من مقولة الفعل او الوضع.وان كان معنونه نفس المأمور به إمتنع اجتماع الحكمين لوحدة متعلقهما كشرب الماء المغصوب اذا كان الشرب مأموراً به.

فالفرق بين الصورتين موجود ونظر المحقق النائيني الى ما ذكرناه في التفريق، اذ ليس من المحتمل في حقه أنه يرى ان نفس الغصب من مقولة الأين في مثال الصلاة في الدار المغصوبة.

ويشهد لذلك: انه (قدس سره) جعل خروج مثال الشرب عن محل النزاع من فروع كون التركيب اتحاديا، نظير: «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، من جهة تعنون الشرب نفسه بعنوان الغصب لانه تصرف في مال الغير. فلا يمكن ان يكون بنفسه واجبا. مما يكشف عن ان الملحوظ في كلامه هو معنون الغصب وانه متحد مع الواجب او مغاير.

فاشكال السيد الخوئي ناشئ من الخلط في الانتزاعيات بين ما كان من المفاهيم وبين ما كان واقعه إنتزاعيا، فجعل الغصب من الثاني مع انه من قبيل الاول وهو منظور في كلام المحقق النائيني، فانه لا يرى كون التركيب بين المبادىء مطلقا إنضماميا، كما لا يخفى على من لاحظ كلامه، بل نتيجة كلامه (قدّس سرّه) هو التفصيل الذي عرفته بين المبادئ، فانه يذكر ان الامر اذا تعلق بالمسبب التوليدي، فبما ان الحكم حقيقة يتعلق بالسبب فلابد من ملاحظة ان

---

* الصفة المشبهة، وانما المبداء هو الغصبية كالقبل والقبلية.(منه عفي عنه).

السبب هو متعلق الأمر او غيره، فان كان هو لزم اتحاد متعلق الامر والنهي، وان كان غيره تعدد متعلق الأمر والنهي وكان أحدهما غير الآخر.

فلا اشكال على المحقق النائيني (قدّس سرّه) سوى انه أجمل الكلام في ذلك ولم يوضحه من أول الأمر ولم يستثن بدواً ما كان من المبادئ كالغصب. وهو اشكال لفظي.

واما مناقشته الكبروية، فهي وان كانت تامة في نفسها حيث ان الامور الانتزاعية لا وجود لها غير وجود منشاء انتزاعها، فليس التركيب بينها وبين منشاء انتزاعها انضماميا، بل هو اتحادي، الا انها لا تنتهي بمجرد ذلك الى النتيجة المطلوبة في محل البحث وهي امتناع الاجتماع.

بل لا بد من وقوع البحث في..

الجهة الثانية:وهي ان الوجود الواحد اذا كان له جهتان، فهل يمكن ان تكون إحداهما متعلقا للامر والاخرى متعلقا للنهي، بحيث يكون تعدد الجهة نظير تعدد الوجود اولا؟. وهذه هي الجهة المهمة في البحث فانها بحث كبروي له أثر في إجتماع الامر والنهي وعدمه. اما البحث في الجهة الاولى فهو بحث في الحقيقة صغروي، إذ قد فرض فيه جواز الاجتماع مع تعدد الوجود وامتناعه مع وحدته، وأوقع البحث في تحديد ضابط للصغرى، أعني مورد تعدد الوجود ووحدته. وأنه في أيّ مورد يكون الوجود متحداً وأيّ مورد يكون الوجود فيه متعدداً؟.

وهذا غير مهمّ في المقام وان كان له أثره، وانما المهم هو البحث عن ان تعدد الخصوصية مع وحدة الوجود الواقعي هل يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين اولا؟. وهذا المعنى مغفول عنه في كلامي النائيني والخوئي، بل كلامهما مركّز على بيان موارد تعدد الوجود ووحدته بنحو الضابطة الكلية.

ومورد البحث في الجهة الثانية هو العناوين الاشتقاقية المنطبقة على ذات

واحدة بناء على التركيب، فان الذات تكون مشتملة على خصوصيتين ـ مثلاً ـ والافعال المتخصصة بخصوصيتين والمشتملة على جهتين وهكذا المبادئ الانتزاعية، فان البحث فيها من هذه الجهة.

وبما ان العناوين الاشتقاقية كالعالم والفاسق مما تؤخذ في موضوعات الاحكام لا في متعلقاتها، كانت خارجة عن دائرة البحث فيما نحن فيه، نعم الفعل الواحد المضاف الى شخص ذي عنوانين يكون داخلا في محلّ البحث، لاشتماله على خصوصيتين، وذلك كأكرام زيد العالم الفاسق، فهو ذو جهتين.

وعليه، فنقول: الخصوصية المفروضة، تارة تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة. واخرىٰ تكون دخيلة في وجود مصلحة الفعل وترتبها عليه.

اما النحو الاول: فهو خارج عن محل الكلام لوجهين:

احدهما[1]: ان الخصوصية اذا كانت دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فمعناه ان الاثر في نفسه يترتب على الفعل ولو لم تكن الخصوصية، وانما الخصوصية دخيلة في كون الأثر من المصالح التي تتعلق بها الاغراض العقلائية، وذلك نظير دخالة المرض في كون الدواء ذا مصلحة، فان اثر الدواء يترتب عليه مطلقا في حال المرض وغيره، الا انه انما يكون من المصالح في حال المرض فقط اما في غيره فلا يكون أثره متعلقا للغرض العقلائي. واذا كان الحال كذلك فمعناه: ان المصلحة والمفسدة مما يترتب على نفس الفعل وليست الخصوصية إلّا موثرة في صيرورة الأثر مصلحة او مفسدة.

(١) قد يستشكل: بان هذا الوجه لا يختص به النحو الاول، لانه مرجعه الى احراز كون المصلحة والمفسدة مما يترتبان على العمل بنفسه، والحال عند ذلك لا يختلف بين القيد الدخيل في الاتصاف بالمصلحة والقيد الدخيل في وجودها. وقد أفاد السيد الاستاذ دام ظله: ان هذا الوجه يذكر في قبال الصورة الثالثة من صور النحو الثاني، فان القيد في نفسه ذو مصلحة وهو دخيل في ترتب المصلحة على نفس العمل لكنها المصلحة الضمنية. فهو متمم بوجوده للمصلحة ومحصل لمصلحة الفعل الضمنية فلا يجري فيه هذا الوجه من الاشكال. فالتفت.(منه عفي عنه).

وبما انه يمنع اجتماع المصلحة الراجحة والمفسدة الراجحة في شيء واحد فلا اشكال في مثل هذه الحال في امتناع اجتماع الحكمين.

ثانيهما: ان الخصوصية اذا كانت دخيلة في صيرورة الفعل ذا مصلحة، فذلك يقتضي أنها عند وجودها يصير الفعل كذلك، وحينئذ تنشاء الارادة والكراهة والحب والبغض . ومن الواضح انه يمتنع ان يكون نفس الخصوصية متعلقة للحب والبغض حينئذٍ لوجودها خارجا، فالمتعلق انما هو نفس الفعل بلحاظ مصلحته او مفسدته الخاصة به فيمتنع اجتماع الحكمين فيه. كما عرفت.

اذا عرفت ذلك تعرف ان الفعل الواحد المضاف الى عنوانين اشتقاقيين خارج عن دائرة النزاع، لان كلا من الخصوصيتين لا يكون متعلقا للرغبة والكراهة، لانها مما يكونان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة والمفسدة لا خذهما في موضوع الحكم وهو يقتضي ذلك.

ولأجل ذلك لم يتوقف أحد في كون مثل: « أكرم العالم ولا تكرم الفاسق» متعارضين في العالم الفاسق مع تعدد خصوصية الاكرام بلحاظ تعدد العنوان.

واما النحو الثاني: فهو محلّ الكلام، والبحث فيه في صور:

الأولى : ان تكون المصلحة الراجحة في ذات العمل والمفسدة الراجحة في الخصوصية بنفسها او بالعكس .

الثانية: ان تكون إحداهما في خصوصية والاخرى في خصوصية ثانية.

الثالثة: ان تكون في ذات العمل مصلحة راجحة وفي المجموع من الذات والخصوصيه مفسدة راجحة او بالعكس .

الرابعة: ان تكون إحداهما في نفس الخصوصية والاخرى في المجموع.

الخامسة: ان يكون في المجموع مصلحة راجحة وفيه أيضا مفسدة راجحة، بحيث يكون كل من العمل والمفسدة ذا مصلحة ومفسدة ضمنيتين.

فيقع الكلام في امكان هذه الصور ونتيجة ذلك.

اما الصورة الأولى: فلا إشكال في إمكانها، لأن الخصوصية وإن لم يكن لها وجـود مستقـل عن العمل، الا انها مما يمكن أن تكون متعلقا للاغراض العقلائية من دون ان يلحظ العمل أصلا، بل لا يكون الملحوظ في ترتب الغرض سوى نفس الخصوصية، وحينئذٍ تكون هي بذاتها متعلقا بها ينبعث عن الغرض من كراهة او رغبة وارادة، ويكون العمل على العكس منها، لانه متعلقا للغرض المعاكس فيجتمع الارداة والكراهة في وجود واحد حقيقة، الا ان متعلق إحداهما يختلف عن الآخر فان احدهما الفعل والآخر هو الخصوصية وإن كانا موجودين بوجود واحد حقيقة.

ونحن وان إلتزمنا بامتناع الكراهة والارادة في شيء واحد، الاانه ليس لما هو المشهور من كونه لأجل تضاد الوصفين أنفسهما كي يطرد ذلك في جميع الموارد، بل من جهة إمتناع إجتماع منشئيهما وهما المصلحة الخالصة او الراجحة والمفسدة الخالصة او الراجحة في امر واحد. وهذا في ما نحن فيه منتفٍ، لان مافيه مصلحـة الخالصة او الراجحة غير ما فيه المفسدة الخالصةاو الراجحة، فان أحـدهـا الفعل والأخر الخصوصيّة وإختلاف الفعل والخصوصية في ذلك أمر وجداني يظهر بمراجعة الوجدان، فانه من الممكن ان يكون العمل ذا مصلحة راجحة فيكون متعلقا للرغبة في الوقت الذي تكون خصوصيته متعلقة للكراهة باعتبار إشتمالها على المفسدة الراجحة، اذ واقع الخصوصية غير واقع الفعل وإن كانا بحسب الوجود متحدين.

ومن هذا البيان يظهر الحكم في..

الصورة الثانية: فانه من الممكن ان تكون إحدى الخصوصيتين متعلقا للرغبة بلحاظ ما فيها من المصلحة، والخصوصية الاخرى متعلقا للكراهة بلحاظ ما فيها من المفسدة.

نعم، في مقام العمل قد لا يرجح العاقل إحداهما على الاخرى مع كون

المصلحة جابرة لما تنتجه المفسدة، ويرجع الترك لو لم تكن جابرة بنحو كامل، ويرجح الفعل لو كانت جابرة مع زيادة. وذلك لا يعني ملاحظة قاعدة الكسر والانكسار وانحصار الأمر في الكراهة او الارادة او إنعدامهما معا، بل هذا من قبيل ملاحظة حال المتلازمين اللذين يكون أحدهما ذا مفسدة والآخر ذا مصلحة، من عدم ترجيح أحدهما على الآخر مع انجبارالمفسدة المترتبه على احدهما، بالمصلحة المترتبة على الآخر وترجيح الغالب منهما على الآخر. بل هو نظير ملاحظة الأهم من الحكمين في مطلق موارد تزاحم الوجوب والحرمة. فتدبر.

وأما الصورة الثالثة: فهي ممتنعة لما تقدم من ان الشيء الواحد وان كان يمكن ان يشتمل على مفسدة ومصلحة، لكنه لا يمكن ان يشتمل على ما هو منشئ الارادة والكراهة منهما وهما المصلحة الراجحة والمفسدة كذلك. و عليه فيمتنع ان تكون في الفعل مصلحة راجحة وفيه أيضا مفسدة راجحة ضمنية، لاستلزامه اجتماع وصفي الراجحية والمرجوحية في كل من المفسدة والمصلحة وهو ممتنع، وعلى هذا فيمتنع ان يكون الفعل بذاته متعلقا للكراهة الضمنيّة والإرادة الاستقلالية لا متناع تحقق منشئهما.

ومنه يظهر الحكم في الصورة الرابعة، فان الكلام فيها كالكلام في الثالثة بلا اختلاف.

هذا تحقيق الكلام في مسالة الاجتماع.

وقد ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) في مقالاته في بداية البحث: أن موضوع الكلام ما كان هناك وجود واحد حقيقة ذو جهتين: إحداهما تكون متعلق الامر. والاخرى تكون متعلق النهي. ففرض وحدة الوجود في محل النزاع، وأنكر على من جعل اساس البحث كون التركيب انضماميا او اتحاديا، لأن انضمامية التركيب معناها تعدد الوجود وهو خروج عن محل البحث فانه مما لا

اشكال في جوازه[1].

وهو بهذا المطلب على حق لما عرفت من ان البحث الكبروي في هذه المسألة عن ان الوجود الواحد ذا الحيثيتين هل يمكن ان يكون مورداً للاجتماع اولا؟. وقد عرفت تفصيل الكلام فيه. اما البحث عن أن أي مورد يكون التركيب فيه انضماميا وأي مورد يكون التركيب فيه اتحاديا فهو بحث لتشخيص ضابط الصغرى وهو لا يتناسب مع البحث الاصولي.

ولكنه (قدس سره) ذكر في مقام تحقيق المسألة: ان الوجود الواحد اذا كان ذا حيثيتين إحداهما كانت مصداقا وفرداً لعرض والاخرى كانت مصداقا وفرداً لعرض آخر، فاما ان لا يكون بين الحيثيتين جهة مشتركة جامعة. واما ان يكون بينهما جهة مشتركة. فان لم يكن بينهما جهة مشتركة جاز إجتماع الأمر والنهي لا ختلاف متعليقهما وانحياز كل منهما عن الآخر تماماً. وان كانت بينهما جهة مشتركة لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لا ستلزامه اجتماع الحكمين في شيء واحد. ببيان محصله: ان متعلق الحكم ليس هو الوجود الخارجي، لانه ظرف السقوط كما انه قد يكون الحكم ولا يكون الوجود الخارجي، وانما متعلقه الوجود الذهني، وبما ان الموجود الذهني يشتمل على الطبيعي مع خصوصية الوجود كان الحكم ثابتا للطبيعي المتحقق ضمناً في الموجود الذهني. وعليه ففرض وجود الجهة الجامعة بين الخصوصيتين يستلزم فرض تعلق الحكمين الثابتين للخصوصيتين بالجهة الجامعة لوجودها في ضمن كل من الخصوصيتين، فيلزم إجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد وهو محال بلا اشكال.

وهذا البيان منه (قدس سره) لا يخلو من اشكال من جهتين:

الاولى: ما ذكره من ان متعلق الحكم هو الوجود الذهني، فانه غير

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ١٢٢ ـ الطبعة الاولى.

صحيح فقد تقدم ان الوجود الذهني لا يشتمل على مناط الحكم كي يكون متعلقا له، وانـما متعلق الحكم هو الوجود التقديري الزعمي. فراجع تحقيق ذلك في مبحث تعلق الاحكام بالطبائع[١].

الثانية: ما ذكره في تقريب امتناع الاجتماع فيما كانت بين الخصوصيتين جهـة مشـتركة. فانه غير صحيح أيضا لانه ينتقض عليه بعروض الاوصاف الخارجية على الموجودات الخارجية، فانه يستلزم عروض الوصفين المتضادين على الطبيعي فيما كان احدهما عارضا على فرد من طبيعي والآخر عارضا على فرد آخر منه، كما اذا عرض السواد على ثوب والبياض على ثوب آخر، فانه بناء على ما ذكره يلزم عروض الوصفين على طبيعي الثوب لوجوده ضمنا في كل من الفردين.

والحـل في الجميع: ان اجتـماع الـوصفين المتضادين انما يمتنع لو كان معروضهما واحداً شخصياً كهذا الجسم مثلاً. اما اذا كان واحداً نوعيا فلا امتناع فيه كما لو كان معـروض كل من الوصفين غير معروض الآخر شخصا وانما يجمعهما طبيعي واحد. وما نحن فيه كذلك، اذ الامر والنهي قد تعلق كل منهما بحصة غير الاخرى وجامعهما الطبيعي، وهو لا محذور فيه، و لو كان المراد من اجتماع الضدين في واحد ما يعم الواحد النوعي لم يكن اجتماع الضدين ممتنعا لتحققه خارجا بحد لا يحصى كما لا يخفى.

هذا مع انا لا نتصور فعلا المصداق الخارجي لهذه الصورة، أعني صورة وجود الجهة المشتركة بين الخصوصيتين.

هذا تمام الكلام في تحقيق كبرى المسألة.

ويقـع الكلام بعد ذلك في تحقيق الصغرى المشهورة، وهي: الصلاة في

---

(١) راجع ٤٦٩/٢ من هذا الكتاب .

الدار المغصوبة فقد وقع الكلام بين الأعلام في انها من مصاديق إجتماع الامر والنهي في واحد اولا؟.

ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى ان متعلق الأمر في المثال غير متعلق النهي، فان متعلق النهي من مقولة الأين لانه الكون في الدار المغصوبة، ومتعلق الأمر الذي يتوهم اتحاده مع المنهي عنه من مقولة الوضع وهو القيام والركوع والسجود ونحوهما لأنها اسماء للهيئة الخاصة العارضة على الوجود، اما النية والذكر فليس هناك من يتوهم أنها غصب. ومن الواضح ان وجود كل مقولة غير وجود المقولة الاخرى، اذ لا جامع بين المقولتين لانها أجناس عالية، فكل مقولة ماهية منحازة عن غيرها فيكون لها وجود مستقل غير وجود المقولة الاخرى، فيكون التركيب حينئذ بين الصلاة والغصب تركيبا إنضماميا، فيكون المورد من موارد إجتماع الامر والنهي[1].

هذه خلاصة ما أفاده المحقق النائيني ولم يوافقه على ذلك الأعلام.

فقد تعرض المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية الى بيان وحدة الغصب والصلاة وجوداً، لكنه لم يتعرض الى نفي اساس تعدد الوجود الذي ذكره المحقق النائيني وهو كون الغصب من مقولة الأين والصلاة من مقوله الوضع، لذلك يحق لنا ان نقول بانه كلام مجمل لا يتناسب مقام المحقق العلمي[2].

واما المحقق العراقي (قدس سره). فقد ذكر في مقالاته: أن غاية ما يتوهم في بيان تعدد الصلاة والغصب هو ان الصلاة من مقولة الفعل او الوضع والغصب من مقولة الاضافة باعتبار انه إشغال الأرض ، كما يظهر من تفسير الغصب في

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٣٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/ ٢٧٤ ـ الطبعة الاولى.

تعبيراتهم، فيختلف متعلق الأمر ومتعلق النهي.

وأورد عليه:

اولا: بانـه يبتني على الالتـزام بان الاضافة لاحظ لها من الوجود، و الالتـزام بان الاعـراض القـائمـة بمعروضاتها من مراتب وجود المعروضات ومكملاته وليس لها وجود مستقل غير وجود معروضاتها. وهو خلاف التحقيق، وإلا فلازمـه خروج المثال عن موضوع محل النزاع، اذ موضوعه هو الوجود الواحد المشتمل على جهتين، فقد أخذ في موضوعه كون التركيب اتحاديا من جهة الوجود ففرض المورد من موارد كون التركيب انضماميا خلف الفرض .

وثانيا: انه مع تسليم كون الغصب هو الاشغال لا الفعل الشاغل تكون نسبـة الافعال الصلاتية إليه نسبة السبب التوليدي، فتكون محرمة، اذ الأمر بالمسبب أمر بالسبب حقيقة.

وثالثا: ان العنوان المحرم لا يختص بعنوان الغصب كي يقال أنه غير الصـلاة، بل الحـرمة متعلقة بعنوان التصرف في ملك الغير. ومن الواضح ان التصـرف يتحد مع افعال الصلاة فان الافعال من القيام والركوع والسجود بنفسها تصرف فتكون محرمة.

ورابعا: لو اغمض النظر عن ذلك فعنوان استيفاء منافع الغير محرم من دون إذنه ـ والاستيفاء أعم من التصرف، فان الاستضاءة بنور الغير استيفاء وليست بتصرف ـ . ومن الواضح ان القيام والقعود ونحوهما من افعال الصلاة من الاستيفاء، فتكون محرمة فتتوجه الحرمة الى عين ما توجه اليه الوجوب وهو ممتنع[1].

أقول: ان كان نظره في نقل التوهم ودفعه الى ما أفاده المحقق النائيني

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ١٢٦ ـ الطبعة الاولى.

فيرد عليه ان المحقّق النائيني لم يذهب الى كون الغصب في المثال من مقولة الاضافة، بل من مقولة الأين، فاسناد ذلك إليه غير صحيح.

هذا مع ان الايراد الاول لا وجه له، اذ لم يفرض موضوع الكلام عند الكل بالنحو الذي فرضه هو، فان موضوع البحث عند المحقق النائيني هو الواحد في الوجود صورة، فيبحث عن أنه كذلك حقيقة أوّلا؟. فلازم الالتزام بكون الاضافة مماله حظّ من الوجود خروج الفرض عن موضوع البحث الذي فرضه هو (قدّس سرّه) لا القوم.

واما الايرادات الاخرى فهي غير واردة على المحقق النائيني.

أمـا الثاني: فواضح، إذ ليس الغصب هو الاشغال كي يقال ان نسبة الافعال الصلاتية إليه نسبة السبب التوليدي الى المسبب، بل هو الكون في الدار المغصوبة وهو ليس من المسببات التوليدية.

وأما الثالث: فلأن القيام والركوع ونحوهما اذا كانت أسماء للهيئة الخاصة وكـانت من مقولة الوضـع لم تكن بنفسها تصرفا، بل التصرف ينطبق على الكون في المكان المغصوب.

وأمـا الـرابـع: فيتضح الجواب عنه من الجواب عن الثالث، لأن هذه الأفعال إذا كانت اسماء للهيئة الخاصة لم تكن بنفسها إستيفاء، بل الإستيفاء ينطبق على الكون في المغصوب.

وقد تعرض المحقق الاصفهاني في اصوله إلى ما أفاده المحقق النائيني واستشكل فيه بقوله: «والتحقيق: أن مقولة الأين وان كانت مباينة لمقولة الوضع وليست مقولة مقومة لمقولة أُخرى ولا المركب من مقولتين مقولة برأسها، إلا أنه ربما تكون مقولة مقوّمة للجزء شرعا، كمقولة الأين للسجود، فان المماسة للارض بوضع الجبهة عليها وان كانت غير هيئة السجود إلا أنها معتبرة في الجزء شرعا، فما هو عين التصرف في الارض مقومة للجزء لا للمقولة، وكذا الاستقرار على

الارض في القيام والجلوس عليها في التشهد ونحوه، فانها غير مقولة الوضع لكنها من واجبات الصلاة. ومنه تبين انه لو اعتبر الهوي في الركوع والسجود كان عين مقولة الحركة في الأين مقومة للجزء شرعا وإنْ كان ذات الجزء من مقولة الـوضع، فتوهم ان الركوع والسجود من مقولة الوضع حتى على هذا القول غفلة، بل الجزء مركب من مقولتين...»[١].

وتابعه السيد الخوئي (حفظه الله) في الاشكال فذهب في تعليقة أجود التقريرات إلى: أن السجود الواجب لا يكفي فيه مماسة الجبهة الارض ، بل لابد فيه من إعتمادها عليها ليصح معه صدق وضع الجبهة على الارض . ومن الواضح ان الاعتماد من أوضح مصاديق التصرف فيكون محرماً لحرمة التصرف. كما انه فرقّ بين القول بان الهوي والنهوض من أجزاء الصلاة فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، والقول بعدم كونهما من الأجزاء فلا يلزم الإجتماع[٢].

أقول: لا دليل على إعتبار الاستقرار على الارض في القيام والجلوس عليها في التشهد وأما مماسة الجبهة للارض في السجود او الاعتماد عليها وإن كانت معتبرة في الجزء شرعا او عرفا بمعنى انه لايصدق السجود المأمور به بدون ذلك، إلا أنه إنما ينفع فيما ذكراه لو كان اعتباره بنحو الجزئية بان يكون السجود عبارة عن أمرين الهيئة الخاصّة ووضع الجبهة على الارض ، ولكنه لم يثبت ذلك، فقد يكون مأخوذاً بنحو الشرطية، بمعنى ان السجود هو الهيئة الخاصة المقيدة بوضع الجبهة على الارض ، فيكون وضع الجبهة على الارض خارجاً عن حقيقة السجود وانما الداخل فيه هو التقيد به، ومع ذلك لا يلزم ما ذكر من ان متعلق الأمر هو متعلق النهي، بل يكون متعلق النهي خارجاً عن دائرة المأمور به، لانه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على النهج الحديث / ١٤٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٣٩ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

شرط لاجزء.

نعم، لو التزم بكون الشروط كالأجزاء متعلقة للامر الضمني لزم ما ذكر، لكن لم يلتزم بذلك أحد وانما صرح به المحقق النائيني في مكان واحد[١] ولم يثبت عليه إلى الأخير.

ومع الترديد في أخذه بنحو الجزئية او الشرطية، فالأصل يقتضي كونه بنحو الشرطية، لأن مقتضى الجزئية تعلق الأمر الضمني بالتقيد والجزء ذاته، و مقتضى الشرطية تعلق الامر بالتقيد فقط، فمرجع الشك المزبور الى الشك في أن المشكوك كونه جزء او شرطا هل هو متعلق للأمر أولا؟، فينفى تعلق الأمر به بأصل البراءة ونتيجته ثبوت الشرطية. وعليه فيتعدد متعلق الأمر والنهي.

ومن هنا ظهر الأمر في ما لو اعتبر الهوي في الركوع والسجود، فانه لا ينفع مالم يؤخذ بنحو الجزئية كي يكون بنفسه متعلقا للأمر، أما اذا أعتبر شرعا او عرفا في مفهوم الركوع بنحو الشرطية بان كان الركوع هو الهيئة الخاصة الناشئة عن الهوي في قبال النهوض راكعاً، فلا يجدي في المطلوب لا ختلاف متعلق الأمر عن متعلق النهي وتعددهما وجوداً. فتدبر جيداً.

ثم انه لو تنزلنا وقلنا بأن متعلق الأمر والنهي أمر واحد لا تعدد فيه، يقع الكلام في الجواز والامتناع من الجهة الثانية الكبروية وهي: ان المورد من موارد تعدد الحيثية بنحو يجوز إجتماع الحكمين فيه اولا؟.

ذهب المحقق العراقي الى: ان المجمع وإن كان ذا حيثيتين، إلا انه لما كانت بينهما جهة مشتركة كان ثبوت الأمر والنهي فيه ممتنعا لتعلقهما بشيء واحد[٢].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٥ ـ الطبعة الاولى .

(٢) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الأصول ١ / ١٢٧ ـ الطبعة الاولى.

وفيه:

أولا: إنه لا يتصور هناك جامع بين حيثيتي الصلاة والغصبية يكون مورداً للحكمين.

وثانياً: إنه لا تعدد في الحيثية لان الصلاة اسم لنفس الافعال وليست إسماً لحيثية تتحيث بها الأفعال، فليس هناك إلاحيثية الغصبية. فمتعلق الأمر نفس الفعل كما ان متعلق النهي المجموع من الفعل مع تقيده بالخصوصية الغصبية.

وعليه، فالحق هو الامتناع لما تقدم من إمتناع تعلق الأمر بذات العمل والنهي بالمجموع منه ومن الخصوصية. فراجع.

هذا تمام الكلام في الصغرى المشهورة.

ويقع الكلام بعد هذا في بعض التفصيلات والأقوال في المسألة مما أشار إليه صاحب الكفاية وهي:

التفصيل الاول :ابتنـاء القول بالجواز على الالتـزام بتعلق الاحكام بالطبائع. ويمكن ان يحرّر بنحوين:

أحـدهما: ما يعُد من أدلة الجواز، وهو أن الأحكام لا تتعلق بالموجود الخارجي،لأن الوجود ظرف السقوط، وأنها تتعلق بالطبائع والمفاهيم، وبما انها متعددة ـ لانه المفروض ـ لم يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، بل كان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر.

وهذا الوجه قد تقدمت الإشارة إليه في المقدمة الثانية من كلام صاحب الكفاية فان نظره فيها الى دفع هذا القول.

وقد عرفت هناك ان اثبات هذا القول ونفيه لا يجدي شيئا فيما نحن فيه مع وحدة الوجود خارجا. فراجع.

ثانيهما: ما يُعد تفصيلا في المسألة بان يبنى القول بالجواز على كون متعلق الحكم هو الطبيعة لتعدد الطبيعة خارجا، ويبنى القول بالإمتناع على اختيار

تعلقه بالفرد. وهذا هو الموجود في الكفاية[١].

لكنه(قدّس سرّه) أهمل بيان الوجه في إختيار الإمتناع بناء على القول بتعلق الحكم بالفرد، وقد يوجه بناء على مختار صاحب الكفاية في الفرد بأنه على القول بكون المتعلق هو الفرد تكون المشخصات ولوازم الطبيعة دخيلة في المتعلق، ففي مثل مثال الصلاة في الدار المغصوبة يكون الغصب مصباً للأمر لأنه من مشخصات الصلاة.

وقد مرّ الإشكال فيه: بان المشخص اما كلي المكان او شخصه، لكنه لا بعنوان انه غصب فيكون الشخص بما انه لازم ماموراً به، وبما انه غصب منهيا عنه، فيكون من باب إجتماع الأمر والنهي بعنوانين.

وأما اشكال صاحب الكفاية على الشق الاوّل - أعني الالتزام بالجواز، لو قيل بان المتعلق هو الطبيعة لا الفرد -: بان متعلق الحكم هو المعنون لا العنوان[٢].

فهو قاصر عن رد القول المزبور، إذ لم يتعرض فيه إلى رد نكتة القول، وهي ان الموجود لا يتعلق به الحكم، لان الوجود ظرف السقوط، فكان ينبغي له أن يتعرض لنفي هذه الجهة.

والذي يتحصل أن الايراد على صاحب الكفاية من جهتين:

الاولى: نقصان كلامه.

الثانية:قصور اشكاله. فالتفت ولا تغفل.

التفصيل الثاني: ما نسب الى صاحب الفصول وهو: إبتناء القول بالجواز والإمتناع على الالتزام باتحاد الجنس والفصل والتركيب بينهما[٣].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الحائري الطهراني الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ١٢٥ - الطبعة الاولى.

وفيه: انــه إن اريد به ماهو الظاهر مما نقله عنه صاحب الكفاية[١] من ابتناء أصل النزاع على ذلك. فهو واضح الإشكال، إذ ليس جميع أمثلة إجتماع الأمر والنهي يكون متعلق الأمر والنهي فيها من قبيل الجنس والفصل. والمثال المشهور ليس كذلك وهو الصلاة في الدار المغصوبة لوضوح ان الغصب ليس فصلاً للصلاة.

وإن أريد أنه في المورد الذي يكون متعلق الأمر والنهي فيه من قبيل الجنس والفصل يكون النزاع مبنيا على ماذكر، فهو متجه، لكنه لاوجه للتعرض إليه وجعله تفصيلا في المسألة بعد إن كان مثاله نادر الوجود.

التفصيل الثالث: التفصيل بين القول باصالة الماهية والقول باصالة الـوجـود، فيجوز الاجتماع على الاول لأن المتعلق هو الماهية لاصالتها وهي متعددّة، ويمتنع على الثاني لوحدة المتعلق وهو الوجود.

وقد نفاه صاحب الكفاية ـ بمقدمته الرابعة ـ: بان الوجود إذا كان واحداً كانت الماهية واحدة ويمتنع أن يكون للموجود الواحد ما هيتان كما يمتنع ان يكـون للماهية الواحدة وجودان، وبما ان الفرض كون الوجود فيما نحن فيه واحداً كان الماهية واحدة، فلا يختلف الحال على القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية[٢].

التفصيل الرابع: وهو من أدّلة الجواز ـ وينسب الى المحقق القمي (قدّس سرّه)[٣] ـ وهو يبتني على كون الفرد مقدمة للطبيعي.

ويمكن تحريره بنحوين:

أحدهما: ما في تقريرات المحقق النائيني من ان متعلق الأمر هو الطبيعي،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) القمي المحقق ميرزا ابو القاسم. قوانين الاصول ١ / ١٤٠ ـ الطبعة الاولى.

لأنه يتعلق به بنحو صرف الوجود، ومتعلق النهي هو الفرد لانه يتعلق بالطبيعة بنحو الإستغراق فيشمل الافراد. وعليه فيختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي، اذ الفرد ليس عين الطبيعي بل مقدمة له[1].

وهذا الوجه لا ينسجم مع عبارة صاحب الكفاية، إذ فرض فيها كون الفرد مقدمة للطبيعي المأمور به او المنهي عنه وهو غير كون الفرد منهيا عنه.

ثانيهما: وهو يتلائم مع عبارة الكفاية من ان متعلق الأمر هو الطبيعة، وكذلك متعلق النهي هو الطبيعة. فيختلف متعلق كل منهما عن الآخر، والفرد يكون مقدمة للمأمور به والمنهي عنه. فعلى القول بعدم الملازمة لامحذور. وعلى القول بالملازمة بين حكم ذي المقدمة والمقدمة لا يلتزم بتعليق الحكمين بالفرد لإمتناع الإجتماع، بل يلتزم بكونها محرمة، ولا ضير في حرمتها مع عدم الإنحصار بسوء الإختيار[2].

والإشكال في هذا الراي بكلا تحريريه واضح. وهو ما أشار إليه في الكفاية من: ان الفرد عين الطبيعي خارجا وليس مقدمة له، لان المقدمية تقتضي الإثنينية وهي غير متحققة.

وهذا واضح لا غبار عليه، لكن الذي يبدو غامضا ما جاء في الكفاية من قوله: «وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الإنحصار بسوء الإختيار» فان التقييدبسوء الإختيار..

إن رجع إلى عدم الإنحصار فلا وجه له، لانه لا محذور مع عدم انحصار المقدمة في حرمتها سواء كان بسوء الإختيار او بغيره كما لا يخفى.

وإن رجع القيد إلى الانحصار- فيكون المعنى انه لا ضير في الحرمة في

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٦١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

صورة ما إذا لم يكن الإنحصار با لإختيار، وهو يشمل صورتين وهما صورة عدم الانحصار وصورة الانحصار بدون اختيار لان عدم عدم المقيد يكون بعدم القيد وبعدم الذات ـ،فلا ضير في هاتين الصورتين، كما ان الضير في صورة واحدة وهي صورة الإنحصار بالإختيار.

مع انـه من الواضح هو امتناع حرمة المقدمة ووجوب ذيها لو كانت منحصرة قهراً، لعدم إمكان الإمتثال ووقوع التزاحم بينهما. كما أنه في صورة الإنحصار إختياراً يقع الكلام في حرمة المقدمة وعدمها مما سيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى فانتظر.

* * *



«تنبيهات المسألة»

التنبيه الاول:في العبادات المكروهة وتفصيل الكلام فيه:

انـه قد استدل على جواز اجتماع الامر والنهي بوقوعه خارجا كما في العبادات المكروهة ك:«الصلاة في الحمام» و: « صيام يوم عاشوراء» ونحوهما. فانه يكشف عن كفاية تعدد الجهة في رفع محذور اجتماع الضدين، والا لما جاز اجتماع حكمين في مورد أصلا، اذ التضاد لا يختص وجوده بين الحرمة والوجوب، بل هو موجود بين جميع الأحكام، فكما ان الوجوب والحرمة متضادان كذلك الوجوب والكراهة وهكذا الاستحباب والكراهة ونحو ذلك. وقد ثبت إجتماع الوجوب والإستحباب ك: «الصلاة في المسجـد»، واجتـماع الإستحباب او الوجوب مع الكراهة ك:«الصلاة في الحمام» فهذا دليل على جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة.

وقـد أجـاب صاحب الكفاية (رحمه الله) عن هذا الاستدلال، او قل الإشكال على القول بالامتناع بجوابين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي.

اما الاجمالي: فهو وجوه ثلاثة:

الاول: انه بعد قيام الدليل العقلي القطعي على إمتناع الإجتماع، فلابّد من التصرف في ظهور الدليل الدال على إجتماع الحكمين، لأن الظهور لا يصادم

البرهان.

الثاني: أن الاشكال وارد على القائل بالجواز أيضا، بظهور الدليل في اجتماع الحكمين في شيء واحد بعنوان واحد وهو مما لا اختلاف في امتناعه. فيلزمه التفصي عن هذا الاشكال.

الثالث: ان بعض الموارد المذكورة لا مندوحة فيها كالعبادات المكروهة ألتي لا بدل لها كـ: «صوم يوم عاشوراء». ومن الواضح امتناع اجتماع الحكمين في مثل ذلك بالاجماع، اما لأجل التضاد او لأجل التزاحم وعدم امكان الامتثال.

واما التفصيلي: فبيانه: ان العبادات المكروهة على أنحاء ثلاثة:

الأول: ما تعلق النهي به بذاته وليس له بدل كـ: «صوم يوم عاشوراء» والنوافل المبتداءة في بعض الاوقات.

الثاني: ما تعلق النهي به بذاته وكان له بدل كـ: «الصلاة في الحمام» فان لها بدلا وهو الصلاة في الدار او المسجد.

الثالث: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً او ملازم له خارجـا كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على ان النهي لأجل اتحادها مع الكون في مواضع التهمة فانه منهي عنه في نفسه.

أما القسم الاول: فقد وقع الإجماع على صحته لوجيء به مع أرجحية الترك، كما يظهر من مداومة الائمة (عليهم السّلام) على الترك.

فلا بد ان يكون الوجه في النهي التنزيهي عنه أحد وجوه ثلاثة:

أحدها: ان يكون الوجه هو إنطباق عنوان راجح ذي مصلحة على الترك فيكون الترك ذا مصلحة كالفعل الاان مصلحة الترك اكثر من مصلحة الفعل ولـذلك يرجح عليه. فيكون الفعل والترك بهذا الاعتبار من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير بينهما مع عدم وجود الأهم والافيتعين الأهم. ويقع الآخـر صحيحـا لانـه ذو مصلحة وموافق للغرض كما في مطلق موارد تزاحم

المستحبات والوجبات.

ثانيها: ان يكون الوجه ملازمة الترك لعنوان راجح ذي مصلحة أكثر من مصلحة الفعل، فيرجح الترك للوصول إلى تلك المصلحة الملازمة له.

ومرجع الوجهين إلى: أن النهي عبارة عن طلب الترك، فهو ههنا على حقيقته، إلا أن طلب الترك تارة ينشاء عن مفسدة في الفعل. واخرى ينشاء عن مصلحة في الترك او فيما يلازمه وما نحن فيه من قبيل الثاني، ولأجل ذلك يصح العمل لاشتماله على مصلحة من دون أيّ منقصة فيه. نعم تفوت به مصلحة الترك وذلك لا يضر في صحته.

ثالثها: أن يكون المقصود بالنهي هو الإرشاد إلى إشتمال الترك أو ملازمه على مصلحة أكثر من مصلحة الفعل من دون ان يكون هناك طلب او زجر حقيقة. فلا يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد اما لاجل تعدد متعلق الحكمين ـ كما هو مقتضى الوجهين الأولين ـ، او عدم وجودهما كما هو مقتضى الوجه الأخير.

هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية في حل الاشكال في القسم الاول[1].

ولابد من التنبيه بشيء وهو: أنه لماذا لم يفرض صاحب الكفاية في الوجه الاول وجود المصلحة في نفس الترك، وانما فرض وجودها في العنوان المنطبق عليه؟.

وقد ذكر في وجه ذلك امور:

منها: ان الترك أمر عدمي، فيستحيل ان يكون له أثر وجودي لا ستحالة ترشح الوجود من العدم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٦١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ومنها: ان الترك إذا كان ذا مصلحة راجحة لزم ان يكون نقيضه مرجوحاً وهو الفعل، وهذا يتنافى مع فرض رحجان الفعل. فاشتمال كل من الفعل والترك على المصلحة الراجحة محال.

ويمكن ان يكون الوجه فيه ـ وهو أمتن الوجوه ـ: أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو النقيض ، فاذا كان متعلق الأمر نفس الترك كان الفعل منهياً عنه، وذلك يتنافى مع صحة العمل اذا كان عبادياً مع أنه المفروض حيث يفرض صحة العبادة المكروهة.

وهذا بخلاف ما إذا كان العنوان هو المأمور به، فان الفعل ليس نقيضا للعنوان كي يلزم المحذور المزبور.

وهذه الوجوه لا نستطيع ان نجزم بصحتها فعلا، إلا إنا ذكرناها لمجرد التنبيه والأمر سهل.

وبعد ذلك يقع البحث في صحة ما أفاده (قدّس سره) تبعاً للشيخ الأعظم[1] في حلّ الاشكال. والحق أنه غير تام لوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من: ان المورد يمتنع أن يكون من موارد التزاحم بين المستحبين بحيث تترتب عليه آثاره من الطلب التخييري مع التساوي؟. وبيان ذلك: ان إجراء قواعد التزاحم انما يصح فيما اذا كان المتزاحمان مما لهما ثالث بحيث يتمكن من تركهما معا، فانه بعد امتناع تعلق الطلب التعييني بهما لعدم القدرة يتعلق الطلب التخييري بهما ويكون صالحا للدعوة إلى إتيان أحد الامرين. اما إذا كان المتزاحمان مما لا ثالث لهما كالنقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يعقل تعلق الطلب التخييري بهما ـ بعد إمتناع تعلق الطلب التعييني ـ، إذ المكلف لا بد له من إتيان أحدهما ولا يستطيع

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

التخلف عن ذلك، فلا يكون الطلب التخييري صالحاً للداعوية بعد إن كان الاتيان باحدهما قهرياً ، فيكون لغواً[١].

ولايضاح المطلب نقول: ان أحد العملين إذا كان مما لابد من تحققه، وحينئذ يكون تحصيل المقدار المعين من الغرض والمصلحة قهرياً، فلا وجه لتصدي المولى للامر ليصير داعيا إلى ما يحصّل ذلك المقدار من الغرض . بل[٢] يمتنع على العبد قصد التقرب بالعمل، اذ المقدار الخاص من المصلحة لا يتمكن من التخلف عن تركه كي يكون اتيانه به بقصد القربة، فانه يتحقق منه لا محالة.

إذا عرفت ذلك، فيا نحن فيه من هذا القبيل، فان الفعل والترك نقيضان، فاذا كان كل منهما مشتملا على المصلحة، فاذا كانت مصلحة أحدهما أرجح تعين الأمر به ولم يكن الآخر مما يقبل المقربية، لما عرفت من ان حصول المقدار المشترك قهري فلا يتجه قصد التقرب به. وهو خلاف ما أفاده صاحب الكفاية، اذ ذهب الى صحة الفعل وان كان الترك أرجح، والا لم يكن هناك طلب تخييري، بل نتيجة ملاحظة تساوي المصلحتين هو إباحة العمل لا الالزام بالفعل او الترك. فالتفت.

وناقشه السيد الخوئي: بان المورد ليس من موارد كون المتزاحمين مما لاثالث لهما بل مما لهما ثالث.

بيان ذلك: ان العمل الراجح إنما هو الحصة الخاصة من الطبيعي لا نفس الطبيعي، وتلك الحصة هي العمل بقصد القربة، فالصوم المشتمل على المصلحة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٦٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) إشاره الى دفع ما يقال من: انه وإن امتنع الإلزام التخييري، إلا ان النتيجة واحدة لصحة الاتيان بكل منهما بنحو عبادي لا ستماله على الملاك المقرب، فلا يكون المورد من قبيل موارد الاباحة. فالتفت. (منه عفي عنه).

هو الصوم بقصد القربة لا طبيعي الصوم، والترك المشتمل على المصلحة ليس هو ترك هذه الحصة بالخصوص المتحقق بالإفطار والإمساك بدون قصد القربة، بل هو ترك الامساك مطلقا والإفطار خارجاً لان فيه مخالفة بني امية، ومن الواضح ان بين الافطار والصوم بقصد القربة واسطة وهي الصوم من دون قصد القربة وهو ليس براجح، فالمكلف يستطيع ان يترك كلا الراجحين، فيتعقّل في المورد ثبوت الامر التخييري الذي يرجع الى طلب ترك الإمساك بلا قصد القربة اما بالإفطار او الصوم بقصد القربة. فما ذكره (قدّس سره) من عدم جريان التزاحم بين النقيضين تام في نفسه، إلا أنه لا ينطبق على ما نحن فيه.

هذه خلاصة مناقشة السيد الخوئي[1].

ولكنا نخالفه فيما ذهب إليه بتقريب: ان الإختلاف بين العلَمين ناشئ من الإختلاف في إستظهار ان متعلق النهي هل هو طبيعي الإمساك او الصوم بقصد القربة؟. وبتعبير آخر: ان متعلق الأمر هل هو الإفطار خارجاً وترك الامساك، او ترك الصوم بقصد القربة؟. فلا بد من إيقاع البحث في هذه الجهة فعلى الاول يتم ما ذكره السيد الخوئي. وعلى الثاني يتم ما ذكره المحقق النائيني لعدم الواسطة بين المستحبين.

وقد أشار المحقق النائيني (قدس سره) في ذيل كلامه الى النكتة التي تشهد لنفي الواسطة بين المتزاحمين. فكان ينبغي التعرض اليهاومناقشتها. واغفالها والإكتفاء بمجرد الدعوى بعيد عن الاسلوب العلمي للبحث.

وعلى أي حال، فالنكتة التي أشار إليها المحقق النائيني هي: ان الظاهر من النصوص النهي عن الصوم الذي يأتي به بنو أمية والزجر عن التشبه بهم، وبما أنهم كانوا يصومون بقصد القربة ويرون صومه راجحا ولم يكونوا يكتفون

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣١٨ ـ الطبعة الاولى.

بالإمساك فقط، يكون النهي عن الصوم بقصد القربة ويكون المطلوب هو ترك هذا العمل. وقد عرفت انه لا واسطة بين فعله وتركه .فتدبر [١].

الوجه الثاني: انه قد تقدم ان النهي عبارة عن طلب الترك، و اختيار صاحب الكفاية[٢]، كما مرّ منه (قدس سره) أيضاً ان الاحكام بأسرها متضادة[٣]. فمرجع النهي في جميع الموارد التي يفرض فيها تعلق النهي بما يتعلق به الامر الى طلب الترك ومع هذا يلتزم بالتضاد، وعدم إمكان اجتماع الحكمين، فلم يعلم السّر في تفصيه عن الإشكال المزبور بارجاع النهي الى طلب الترك. مع ان هذا البيان يسري في جميع الموارد التي يلتزم (قدس سره) فيها بامتناع إجتماع الحكمين.

وبالجملة: اما ان يلتزم بعدم التضاد مطلقا بين الامر والنهي لاختلاف متعلقيهما. او يلتزم بثبوته مطلقا حتى فيما نحن فيه فلا يجدي ما ذكره في حل الاشكال.

وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) ـ بعد ان ناقش صاحب الكفاية ـ الى حل الاشكال ببيان آخر، وقد بناه على مقدمة وهي: ان الأمر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعمل عبادي يتعلق بنفس ما يتعلق به الامر الثابت للعبادة، وينتج عن ذلك هو إندكاك كل من الأمرين أحدهما بالآخر وصيرورة العمل المنذور متعلقا لامر واحد مؤكد، لاستحالة إجتماع الحكمين ـ الضدين او المثلين ـ في شيء واحد، ولازم الاندكاك المشار إليه هو إكتساب الامر النذري جهة التعبدية من الأمر الثابت للعباده في نفسه.

آما الامر الناشئ من قبل الاجارة المتعلقة بعمل عبادي، كما في موارد النيابة عن الغير، فيختلف متعلقه عن متعلق الأمر الثابت للعمل المستأجر عليه،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٦٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولأجله لا يحصل الإندكاك بين الأمرين، بل يبقىٰ كل منهما بحدّه، وذلك لان متعلق الأمر الإستحبابي او الوجوبي هو ذات العمل اما الأمر الاجاري فهو لا يتعلق بذات العمـل، اذ لا يتعلق للمؤجر غرض فيه، بل هو يتعلق بالاتيان بالعمل بداعي الامر الثابت للعمل. فالامر الإجاري في طول الامر الآخر فلا يحصل الإندكاك لعدم وحدة المتعلق.

وبعـد هذه المقدمة ذكر (قدس سره): ان الاشكال المتقدم في إتصاف العبادة المكروهة بالكراهة إنما نشأ عن الغفلة عن ان متعلق النهي غير متعلق الأمر، وذلك لان متعلق الأمر العبادي هو ذات العبادة ومتعلق النهي ليس هو ذات العمل، بل هو خصوصية التعبد به، لان فيه مشابهة الأعداء (لعنهم الله تعالى) فيختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي. وبما ان النهي تنزيهي فهو لا يمنع من عبادية العمل والاتيان به بقصد القربة، بخلاف ما لو كان النهي تحريمياً فانه يمتنع قصد التقرب لحرمته مع ان التقرب إنما يحصل به. فالنهي فيما نحن فيه نظير الأمر في باب الإجارة في طول الأمر المتعلق بذات العمل فلا محذور[1].

أقـول: ربط ما نحن فيه بمسـألـة الاجارة والنذر ليس إلا في طولية الحكمين فيما نحن فيه كما هو الحال في باب الإجارة.

وهذا المقدار لا يستلزم سرد المقدمة المزبورة بطولها.

وعلى أي حال فما ذكره غير تام في المقيس والمقيس عليه.

اما عدم تماميته في المقيس عليه، وهو مسالة الأجارة فلانه..

تارة: يلتزم في باب النيابة أنها عبارة عن إتيان العمل بقصد اسقاط الأمر المتعلق بالمنوب عنه، والإجارة تقع على هذا الامر فيكون الامر الإجاري متعلقا باتيان النائب العمل لقصد إسقاط الامر المتعلق بالمنوب عنه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٣٦٥ ـ الطبعة الاولى.

فعلى هذا البناء ـ الذي هو الظاهر من كلامه ـ لا وجه لتوهم التداخل بين الأمرين. كيف؟ وموضوع احدهما المنوب عنه و موضوع الآخر النائب فلا معنى للتداخل.

واخرى: لا يلتزم بذلك باعتبار عدم قابلية المنوب عنه لتوجه الأمر إليه، كما لو كان ميتا، أو لكون الامر المتعلق بشخص لا يصلح لداعوية غيره. وانما النيابة تكون هي الإتيان بالعمل الذي تكون ذمة الغير مشغولة به اما بتنزيله نفسه منزلة المنوب عنه او باهداء ثوابه إليه. وتكون النيابة متعلقة للأمر الإستحبابي. فاذا وردت الإجارة على إتيان العمل النيابي كان لازما بمقتضى الأمر الإجاري.

فعلى هذا البناء يتحد متعلق الامر الاستحبابي والأمر الإجاري، لانه كلا منهما متعلق بالعمل النيابي، فيتعيّن الالتزام بالتداخل لوحدة المتعلق لكلا الحكمين.

وبالجملة: على مبنىً لا يتوهم التداخل. وعلى مبنى آخر يتعين التداخل.

واما عدم تماميته في المقيس ـ أعني مانحن فيه ـ فلانه إما ان يلتزم بان قصد القربة مما يتعلق به الامر إما ضمنا لو بني على جواز تعلق الامر الاول به، او إستقلالا لو بني على انه يكون ما موراً به بالأمر الثاني المصطلح عليه بمتمم الجعل ـ كما مر إختياره من المحقق النائيني ـ اولا يكون متعلقا للأمر شرعا، بل هو مما يحكم بلزومه العقل.

فعلى الاول: يلزم ان يكون متعلق الكراهة عين ما يتعلق به الامر وهو قصد القربة. فيتحد متعلق الحكمين.

وعلى الثاني: وان لزم اختلاف المتعلق، إلا أنه يقع التزاحم الدائمي بين الحكمين لعدم القدرة على امتثالها معا في حال من الاحوال.

والذي يذهب اليه المحقق النائيني في مثل ذلك هو كون المورد من موارد

التعارض . فافهم.

واذا اتضح لك عدم تمامية ما أفاده العلَمين ـ الخراساني والنائيني ـ في حل الاشكال، فالمتعين ان يقال في حلّه: ان النهي في المقام ليس على حقيقته، بل هو إرشاد لاولوية ترك هذا الفرد لأجل الإتيان بغيره مما هو أكثر ثوابا.

بيان ذلك: ان الصوم ـ مثلاً ـ مستحب في نفسه بنحو العموم الإستغراقي، بمعنى ان صوم كل يوم مستحب بذاته ولا بدل له، الاان بعض هذه الافراد قد تحفّ به بعض الخصوصيات التي توجب نقصان مصلحته وثوابه عما عليه سائر الافراد الاخرى، ولكنه يبقىٰ على استحبابه ورجحانه. ومن هذا الباب صوم يوم عاشوراء فهو مستحب فعلا. وبما انه ليس من متعارف المكلفين الإتيان بجميع افراد الصوم في جميع ايام السنة وانما يؤتى ببعضها كيوم في كل اسبوع او نحو ذلك، يوجه النهي الى الفرد المحفوف بالحزازة الموجبة لقلة ثوابه ارشاداً الى اولوية الاتيان بغير هذا الفرد بدلا عنه، فكأنه يقال لمن يريد ان يصوم يوماً في الاسبوع: « اترك صوم هذا اليوم وصم غيره لانه أكثر ثوابا منه»، فالنهي إرشادي بلحاظ الحالة المتعارفة للمكلفين. والملحوظ بأقلية الثواب سائر الافراد الأُخر التي تفرض ابدالا طويلة لهذا الفرد بحسب البناء العملي للمكلفين لا بحسب جعل الحكم فانه مما لا بدل له في مقام الجعل لان كل فرد مستحب في نفسه.

وهذا الحل وان كان خلاف الظاهر لكنه مما لابد منه في حل الاشكال لسلامته عن الخدشة.

ومرجعه الى رجوع النهي الى ترجيح سائر الافراد لتحقق المزاحمة بحسب عادة المكلفين.

هذا، مع انا التزمنا في الفقه عدم استحباب صوم يوم عاشوراء

بخصوصيته، بل هو حرام لانه تشريع، وذكرنا ان روايات المنع[١] ناظرة الى هذا المعنى فقط، فلا إشكال فيه. فالتفت.

هذا تمام الكلام في القسم الاول.

اما القسم الثاني: وهو ما تعلق به النهي بذاته وكان له بدل كـ: « الصلاة في الحمام».

فقد ذكر صاحب الكفاية: ان البيان الذي ذكرناه في القسم الاول يجري في هذا القسم طابق النعل بالنعل. كما يتأتى فيه بيان آخر تقريره: ان النهي يحمل على كونه إشاداً إلى أقلية ثواب هذا الفرد عن سائر الافراد بسبب تشخصه بالخصوصية الخاصة، فان العمل قد يصير أقل مصلحة وثوابا بسبب تشخصه ببعض الخصوصيات كالكون في الحمام بالنسبة إلى الصلاة، كما قد يصير اكثر ثوابا بسبب تشخصه ببعض آخر من الخصوصيات فتحدث فيه مزية بسببها، كالكون في المسجد. والملحوظ في أقلية الثواب واكثريته هو الطبيعة المأمور بها في حد نفسها المتشخصة بما لا يوجب الزيادة او النقصان في مصلحتها كالصلاة في الدار ـ مثلا ـ.

وعليه، فلا مجال لدعوى ان الكراهة إذا كانت بمعنى قلة الثواب لزم ان تكون جميع الافراد المتفاوتة مكروهة ما عدا أفضل الافراد مع انه لا يقول به أحد.

والوجه في بطلان هذه الدعوى: ما عرفت من الكراهة بمعنى الأقلية في الثواب بالقياس إلى مصلحة ذات العمل وثوابه.

وهذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية[٢].

(١) الكافي ٤ / ١٤٦، باب صوم عرفة وعاشوراء، الاحاديث ٣ الى ٧ وسائل الشيعة ٧ / ٣٣٩ باب: ٤١ من ابواب الصوم المندوب.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد تعرض المحقق النائيني إلى حل الاشكال ببيان آخر. محصله: ان النهي هنا يحمل على حقيقته من كونه نهيا تنزيهيا مولويا ولا وجه للتصرف بظاهره للتمكن من رفع الاشكال من دون تصرف. و بيان ذلك: ان النهي عن شيء يرتبط بعمل واجب..

تارة: يقصد به الارشاد الى مانعية متعلقه عن صحة العمل، فهذا لا يستفاد سوى مانعية متعلقه عن صحة العمل كالنهي عن لبس الحرير في الصلاة، فانه إرشاد إلى مانعيته عن صحة الصلاة. ومثل هذا يستلزم تقييد اطلاق المأمور به لو كان له إطلاق بالإضافة الى وجود القيد وعدمه.

واخرى: يكون مولويا يتكفل الزجر عن متعلقه، وهو تارة يكون تحريميا. واخرى يكون تنزيهيا. فان كان تحريمياً إستلزم تقييد اطلاق المأمور به - كما سيتضح -. وان كان تنزيهيا لم يستلزم تقييد الاطلاق، بل لا منافاة بين تعلق الأمر وثبوت النهي لا في مقام جعل الحكم ولا في مقام الامتثال.

اما مقام جعل الحكم، فالمنافاة المتصورة هي تعلق الحكمين بشيء واحد فيلزم التضاد، وهي غير موجودة، لان متعلق الأمر غير متعلق النهي، لان الامر يتعلق بصرف وجود الطبيعة والنهي متعلق بالفرد الخاص ، واختلاف المتعلق يرفع التضاد.

واما مقام الامتثال، فلان تعلق الحكم بصرف الوجود يستلزم حكم العقل بترخيص المكلف في تطبيق المأمور به على أي فرد شاء ولو كان هو الفرد المكروه، وهذا لا يتنافى مع كراهة العمل، كما لايخفى.

نعم، لو كان الفرد محرما لم يجتمع التحريم مع الترخيص في إتيان هذا الفرد امتثالا للامر لعدم إجتماع المنع و الترخيص ، ولذا كان التحريم مقيداً لاطلاق المأمور به كما أشرنا إليه.

هذا ملخص ما افاده(قدس سره)[1]. ومرجعه الى بيان عدم إتحاد متعلق الحكمين وعدم المنافاة بين الحكم بالترخيص والكراهة.

وهذا الوجه غير مسلم، فانه لا يمكن ان تكون الطبيعة متعلقة للأمر والفرد متعلقاً للنهي التنزيهي، وذلك لان الفرد إذا اشتمل على مفسدة فاما إن تغلب المفسدة على المصلحة، او تغلب المصلحة على المفسدة، او يتساويان. فمع غلبة المفسدة تتعلق به الكراهة، لكنه لا يكون واجداً لملاك الأمر لفرض غلبة المفسدة واضمحلال المصلحة في قبالها فلا يتحقق به الامتثال وهو خلاف الفرض، لان الفرض عدم تقيد إطلاق الأمر. وان كان الغالب هو المصلحة لم تتعلق الكراهة بالفرد لعدم ملاكها. وان تساويا كان الفرد مباحاً، فلا يقع على صفة الوجوب او الاستحباب، كما لايقع على صفة الكراهة. فالجمع بين الامر بالطبيعة بحيث يشمل باطلاقه هذا الفرد والنهي عن الفرد غير ممكن. فالمحذور الذي ذكرناه في تقريب تنافي الاحكام وان لم يصطلح عليه بالتضاد، بعينه جارٍ فيما نحن فيه فلا يمكن الجمع بين الحكمين.

وأما ما ذكره من منافاة الحرمة للترخيص وعدم منافاة الكراهة له، فهو غير تام أيضا، لان المراد بالترخيص اما الترخيص الشرعي او الترخيص العقلي.

فان كان المـراد هو الترخيص الشرعي، بمعنى حكم الشارع باباحة تطبيق الطبيعي المأمور به على كل فرد من افراده، فانه يكون بأحد وجهين:

أحدهما: ان يدعى ان حكمه يوجوب الطبيعة لازمه الحكم بالاباحة، ففي مورد الوجوب هناك حكمان، حكم بوجوب صرف الوجود وحكم باباحة تطبيق الطبيعة على كل فرد.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٦٢ ـ الطبعة الاولى.

وهذا الوجه لا دليل عليه، بل الوجدان شاهد على خلافه، فانه ليس في المقام الاحكم واحد لا حكمان. كما لا يخفى.

الثاني: ان تطبيق الطبيعة على كل فرد واقعة من الوقائع، فلابد ان يكون لها حكم لامتناع خلو الواقعة من الحكم، ولا بد ان يكون هو الإباحة لا الوجوب، لان الإلزام يتنافى مع كون العموم بدلياً وكون المتعلق صرف الوجود.

وفيه:

اولا: أنه ينقض بالطبيعة المباحة كشرب الماء، فان تطبيق الطبيعة على كل فرد واقعة مع انه لا يلتزم أحد بان كل فرد مباح، وتطبيق الطبيعي على فرده مباح أيضاً وله حكم غير حكم الأفراد.

وثانيا: ان لزوم عدم خلو الواقعة عن الحكم انما ثبت في مورد يكون المكلف متحيراً في مقام العمل، اما مع عدم تحيره عملاً فلا دليل على لزوم ثبوت الحكم له، كما لو أمر باحد المتلازمين، فانه لا يلزم ان يكون للملازم الآخر حكم لعدم تحير المكلف في مقام العمل بالنسبة إليه. وما نحن فيه من هذا القبيل. فانه بعد وجوب صرف الوجود المنطبق على أي فرد بمقتضى الاطلاق فلا تحير في ان التطبيق لا مانع منه.

وإن أريد من الترخيص هو الترخيص العقلي، كما هو الظاهر. فمن الواضح ان واقع الترخيص العقلي ليس حكم العقل بالاباحة وإطلاق العنان للمكلف، بل واقعه ادراك العقل عدم دخل الخصوصية وجودا وعدما في المأمور به وأي فرد جيء به يكون إمتثالاً للامر.

وهذا المعنى لا يتنافى مع كراهة الفرد كما أفاد (قدس سره). لكنه لا يتنافى مع التحريم أيضا، اذ أي منافاه بين حرمة الفرد وبين إدراك عدم دخل خصوصية في المأمور به، وانه لوجيء به يكون مصداقا للمأمور به؟.

نعم، لو كان الترخيص العقلي يرجع الى حكم العقل باطلاق العنان على

حد الترخيص الشرعي كان منافيا مع تحريم الفرد، لكنه ليس كذلك.

وبالجملة: التفرقة بين الكراهة والتحريم في هذا الأمر لا وجه لها.

هذا كله مع ان الالتـزام بكـراهـة الفرد ووجوب الطبيعة يلزمه وقوع التزاحم بين الحكمين، وهو تزاحم دائمي، فيرجع الى التعارض بينهما على رأيه، و كون أحدهما موسعاً والآخر مضيقا لا يجدي بعد ان فرض مثل هذا المورد من موارد التزاحم.

وأما ما ذكره في مقام الإعتراض على صاحب الكفاية من ان صرف النهي عن ظاهره وهو طلب الترك الى كونه إرشاديا لا وجه له.

فليس كما ينبغي، لان كون النهي إرشاديا وإن كان خلاف الظاهر، لكن حقيقته على بعض المباني أيضا طلب الترك فهو حكم إنشائي لكنه على موضوع خاص . وقد بنى على ذلك الفقيه الهمداني[1]وتابعناه عليه، ولذلك آثار فقهية جمة. فالتفت.

فالاولى في حل الإشكال أن يقال: ان النهي مولوي تنزيهي ناشئ عن حزازة ومفسدة في متعلقـه، إلا ان متعلقـه ليس هو الفرد، بل هو تقيد الفرد بالخصوصية الكذائية، فنفس إيقاع الصلاة في الحمام منهي عنه من دون ان يكون النهي متعلقا بالصلاة او الكون في الحمام.

وقـد تقدم منا انه لا مانع من ان يكون العمل متعلقا لحكم وتخصصه بخصوصية متعلقا لحكم آخر، وأنه لا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد.

وعليه، فلا يلزم محذور التضاد على هذا التوجيه.

واما التزاحم، فهو غير لازم، لأن المأمور به مطلق من جهة هذا الفرد وغيره، والنهي مختص بهذه الخصوصية المعينة. ومن الواضح أنه لا تزاحم في مثل

---

(١) الهمداني المحقق آقا رضا. مصباح الفقيه /١٣٣ـ كتاب الصلوة ـ الطبعة الاولى.

ذلك نظير الموسع والمضيق، فانك عرفت انه لا مزاحمة بينهما أصلاً.

وهذا الحل اولى مما ذهب اليه صاحب الكفاية من حمل النهي على كونه إرشاديا، لانه خلاف ظاهره، فان ظاهر النهي كونه مولوياً.

واما ماذكرناه، فهو قريب من ظاهر الكلام لو لم نقل بانه ظاهر منه.فتدبر.

واما القسم الثالث: فقد ذكر صاحب الكفاية انه يمكن ان يحل فيه الاشكال بوجهين:

أحدهما: أن يكون النهي في الحقيقة متعلقا بالعنوان المتحد او الملازم مع المأمور به، ونسبة النهي الى المأمور به بالعرض والمجاز، فيختلف متعلق الأمر عن متعلق النهي، ويكون النهي على هذا الوجه على حقيقته مولويا.

الاخر: أن يكون النهي إرشاداً الى اولوية الاتيان بغير هذا الفرد فرارا عن الحزازه الموجودة في الملازم او المتحد مع الفرد، والتي يبتلى بها المكلف لا محالة.

هذا بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي.

اما بناء على القول بامتناع الإجتماع، فان كان العنوان ذو الحزازة ملازماً للمأمور به جرى في حل الاشكال كلا الوجهين، كما لا يخفى. واما اذا كان متحدا مع المأمور به لم يجر فيه الوجه الاول لاتحاد متعلق الأمر والنهي لعدم القول بان تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون لانه المفروض . ويكون المورد من القسم الثاني، لان العنوان المنطبق على المأمور به يكون من خصوصياته المستلزمة لنقصان مصلحته وقلة ثوابه.

وعليه، فيتأتى فيه ما ذكرناه من كون النهي إرشاداً إلى قلة الثواب، والمراد بالكراهة أقلية الثواب لا النهي التنزيهي المولوي.

هذا ملخص ما جاء في الكفاية مع شيء من التوضيح[١].

ويتضح لدينا أنه يرجع هذا القسم ـ في صورة اتحاد العنوان والقول بالامتناع ـ إلى القسم الثاني ويجعله من مصاديقه، ولذلك يجري فيه ما أجراه في ذلك القسم.

وقد تابعه على ذلك المحقق النائيني، ولذلك ذكر جريان الحل الذي ذكره في القسم الثاني في هذا القسم، فذكر ان الامر متعلق بالطبيعة والنهي متعلق بالفرد[٢].

والحق ما ذكره صاحب الكفاية من وحدة القسمين، وقد عرفت ان حل الاشكال بنحو ثالث هو الأسلم والمتعين، وهو الالتزام بان متعلق النهي هو التقيد بالخصوصية وإيقاع العمل في المكان الخاص . فراجع.

هذا تمام الكلام في هذا الدليل.

ونلحق به دليلا آخر، وهو ما ذكره صاحب الكفاية من الوجه العرفي ومحصله: ان اهل العرف يعدون من امر بالخياطة ونهي عن الكون في الدار مطيعاً وعاصياً لو جاء بالخياطة في الدار، وهذا يكشف عن إجتماع الحكمين في أمر واحد.

والجواب عنه كما ذكره صاحب الكفاية من: ان وجود الخياطة غير وجود الكون في الدار وليسا هما متحدين في الوجود. هذا اولا.

وثانيا: انه لا معنى للاستدلال بهذا الوجه في قبال البرهان على الامتناع، ونحن لا ننكر وجود هذا الحكم عرفا في مثل المثال، الا ان الحكم بالاطاعة في الامر التوصلي كأمر الخياطة بلحاظ ترتب الغرض عليه، لان الغرض من الامر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٦٤ ـ الطبعة الاولى.

التوصلي يترتب ولو كان بالفرد المحرم لا بلحاظ تحقق الامتثال. فتدبر جيداً[1].

بقي شيء، وهو ما ذكره في الكفاية من وجود القول بالتفصيل بين العقل والعرف، فالاول يرى الجواز والثاني يرى الامتناع، لأن ما يراه العقل بدقته متعدداً يراه العرف واحداً.

وقد ناقشه صاحب الكفاية ـ كما مر ـ بان العرف لا سبيل اليه الى الحكم بالجواز والامتناع فانه محكم في مفاهيم الالفاظ لا غير، واما وحدة المجمع بنظره فليس مجديا لان نظره في تشخيص المصاديق غير معتبر جزما والبحث ليس عن مدلول اللفظ.

ثم، ان هذا الكلام كله في الجهة الاولى من البحث، وهي البحث عن الجواز والامتناع من حيث التضاد.

واما الكلام في الجهة الثانية ـ أعني جهة وقوع التزاحم بين الحكمين على تقدير القول بالجواز من الجهة الاولى ـ، فيقع البحث فيها عند التعرض لثمرة المسألة التي قد ذكرنا جزء منها فيما تقدم. لأنا نجري في البحث على أسلوب الكفاية.

ولأجل ذلك نتعرض فعلا للكلام في مسألة الاضطرار.

التنبيه الثاني:وموضوعه الإضطرار إلى الحرام. قد عرفت انه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب الحرمة لغلبة ملاكها على ملاك الامر لا يقع الفعل المجمع صحيحا لأنه يكون مبغوضا مبعداً

وقد ذكر صاحب الكفاية: أنه إذا اضطر الى الحرام فاما ان يكون الاضطرار قهرياً ليس بالاختيار أو يكون إختياريا. فان كان قهرياً استلزم رفع الحرمه والمبغوضية ولم يكن ملاك التحريم موثراً في هذا الحال، فيكون ملاك الأمر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بلا مزاحم فيؤثر في الأمر فيلزم صحة العمل العبادي الذي به يتحقق الحرام لارتفاع المانع. وان كان الاضطرار اختيارباً استلزم رفع الحرمة لامتناع التكليف بغير المقدور عقلا، الاان الفعل يبقى مبغوضاً وذا مفسدة موثرة في مبعديته، فلا يكون المجمع صحيحاً لوجود المانع عن المقربية[1].

ثمّ ان محل الكلام الذي عقد له صاحب الكفاية هذا التنبيه ليس ذلك، بل هذا مقـدمة للوصول إلى محل الكلام وتحرير البحث فيه وهو ما إذا كان الاضطرار بسوء الإختيار واتفق كون الفعل المضطر إليه مقدمة لواجب، فقد تعددت الأقوال في هذا الفعل.

وقبل التعرض الى ذلك نودّ التنبيه على تساؤل يدور حول كلام صاحب الكفاية في القسم الاول من أقسام الإضطرار..

وهو: أنه توصل الى تصحيح العمل المحرم المضطر إليه بوجود الملاك وتأثيره في الحكم.

مع أن هناك طريقاً لذلك أسهل وأسلم من هذا الطريق وهو ان يقول: أنـه إذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار زال المانع عن شمول إطلاق دليل الحكم الوجوبي للمورد، فاذا كان المورد مشمولاً لاطلاق الوجوب ثبت الحكم.

وهذا وجه سالم عما يرد على الاول من أنه بأي طريق نحرز وجود ملاك الوجوب؟ ثم انه اذا كان ثابتا في حال فعلية الحرمة، فأي طريق لنا لاثباته بعد ارتفاع الحرمة؟.

وبالجملة: النحو الذي ذكره صاحب الكفاية لا يخلو عن إلتواء. وهذا تساؤل لم نر له حلاً فعلاً. فالتفت.

وقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في مقدمة هذا التنبيه: ان القيود العدمية المعتبرة في المأمور به بحيث تحدد الحكم وتجعله مختصا بمورد دون آخر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

على ثلاثة أقسام:

الاول: أن تكون مدلولة للنهي الغيري إبتداء، فيكون النهي نهياً إرشادياً يفيد مانعية متعلقه عن صحة العمل المحقوف به كالنهي الوارد عن لبس الحرير في الصلاة، وهذا لا يرتفع بالاضطرار إذا كان دليله مطلقا، فانه يفيد أن المانعية تثبت في كلا الحالين ـ الإختيار والإضطرار ـ فلا تسقط المانعية في حال الاضطرار ولا محذور فيه.

وقد أفيد في مباحث الاقل والاكثر: ان تقيد العمل بشيء وجوداً وعدماً قد يؤخذ مختصا بحال دون آخر وقد يؤخذ في مطلق الأحوال. فراجع.

الثاني: أن تكون تابعة للنهي النفسي الدال على التحريم، فيستفاد منه مانعية متعلقة عن صحة العمل، كما في مورد الإجتماع بناء على الامتناع من الجهة الاولى. ولكن المانعية تارة يقال إنها في طول الحرمة وتابعة لها كما هو المشهور. واخرى يقال إنها في عرضها بمعنى ان النهي يستفاد منه في عرض واحد الحرمة والمانعية.

فعلى الاول: يكون الاضطرار رافعا للحرمة والمانعية، لأن المفروض كون المانعية تابعة للحرمة، فاذا زالت الحرمة زالت المانعية فيصح العمل.

وعلى الثاني: لا يرفع الاضطرار المانعية وانما يرفع الحرمة فقط، اذ المانعية لا تنافي الاضطرار كما عرفت، والمفروض عدم إناطتها بالحرمة.

الثالث: ان تكون ثابتة لأجل مزاحمة المأمور به مع المنهي عنه ـ كما هو الحال لو قيل بالجواز من الجهة الاولى، فأنه يقع التزاحم بين الحكمين ـ، فيرتفع الامر باعتبار المزاحمة، ففي مثله لو حصل الاضطرار يبقى الامر لا رتفاع الحرمة وزوال المزاحمة لان أساسها كون الحكم فعلياً ولا فعلية للحرمة مع الإضطرار[1].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٧١ ـ الطبعة الاولى.

هذه خلاصة ما أفادة المحقق النائيني، ويمكن ان يجعل ما أفاده في القسم الثـاني من التفصيل بين نحوي النهي تعريضاً بصاحب الكفاية حيث اطلق الحكم بثبوت الامر بمجرد ارتفاع الحرمة. وتنبيهاً على ان زوال الحرمة لا يكفي في ثبوت الامر مالم تزل المانعية وهي إنما تزول على تقدير دون آخر.

وقـد أورد عليه السيد الخـوئي في تعليقتـه ـ كما جاء ذلـك أيضـاً في المحاضرات مفصلاً[1]ـ: بان ما قربه من عدم كون سقوط الأمر وتقيده بغير مورد الحرمة في طول التحريم ومعلولا له. صحيح لان عدم أحد الضدين ليس معلولا لوجود الضد الآخر، بل هما في رتبة واحدة إلا ان انتفاء الوجوب وإن كان في عرض ثبوت الحرمة ثبوتا لكنه ليس كذلك إثباتا، فان الدليل الدال على الحرمة بالمطابقة يدل عليه بالالتزام، اذ بعد منافاة ثبوت الحرمة لثبوت الوجوب، فما يدل على ثبوت الحرمة يدل على عدم ثبوت الوجوب التزاماً. وبما ان بنينا على تبعية الـدلالـة الالتـزامية للدلالـة المطابقية وجوباً وحجيةً. فاذا حصل الإضطرار وارتفعت الحرمة ولم يكن دليلها شاملا لهذه الحال فلا دليل على إنتفاء الوجوب وتقيده حينئذ، إذ دليل الحرمة لا يتكفل ذلك لعدم حجيته في المدلول الالتزامي بعد عدم حجيته في المدلول المطابقي. فيكون إطلاق الوجوب محكماً[2].

أقول: هذا الايراد ليس بتام وأجنبي عن محل الكلام، فان محل الكلام في الدلالة الالتزامية والذي يبحث في تبعيته في الحجية للدلالة المطابقية انما هو الدلالة الالتزامية العرفية. اما غير العرفية فليس مورد الكلام، وما نحن فيه ليس من موارد الدلالةالالتزاميةالعرفية، فان ارتفاع الوجوب في المجمع عند ثبوت الحرمة ليس من الامور العرفية الظاهرة، كيف؟ وقد عرفت انها محل الكلام

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٤/ ٣٤٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٧١ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

الدقيق والنقض والابرام. وانما هو يكون بحكم العقل وقد تقدم انها تتبع الدلالة المطابقية بلاكلام.

فان قلت: محل الكلام فيما نحن فيه هو معرفة ان المجمع وجود واحد او متعدد، وهذا لاينافي كون ارتفاع الوجوب بالدلالة الالتزامية العرفية.

بيان ذلك: ان العرف يستظهر من دليل التحريم ارتفاع الوجوب عن مورد اما تعيين المورد فهذا ليس من شأنه، فلو ثبت المورد بالدقة العقلية ثبت له الحكم بحسب الظهور العرفي من دليله، كما يثبت له نفس التحريم ويقال ان الحرمة ثابتة له بالدليل الظاهر عرفاً.

وبالجملة: المقصود بالدلالة العرفية هي ما يستظهره العرف من الدليل من الحكم الكلي على الموضوع الكلي في قبال ما يكون المدلول ثابتاً بحكم العقل لا بفهم العرف، اما تعيين المصاديق فليس من شأن العرف وذلك لا ينافي الظهور العرفي من الدليل.

وهذا المعنى يتأتى في الدلالة المطابقية كما لايخفى جداً. والبحث في مسالة إجتماع الامر والنهي انما هو عن تعيين المصداق وان الصلاة في الدار المغصوبة هل هي غصب فيرتفع الوجوب عنها اولا فلايرتفع. والا فأصل الدلالة العرفية ثابتة.

قلت: البحث في هذه المسألة لاينحصر في تعيين المصداق، بل يأتي الكلام في الجواز والامتناع حتى مع تسليم وحدة وجود الصلاة والغصب بلحاظ تعدد العنوان وانه هو متعلق الحكم فيتعدد، او انه ليس متعلق الحكم فلا يجدي تعدده.

وعليه، فالقدر المسلم من الدلالة الالتزامية العرفية من دليل تحريم الغصب هو إرتفاع الوجوب عن الغصب فيما إذا لم يكن بعنوان آخر. أما إذا كان بعنوان آخر فلا دلالة عرفية على ارتفاعه، لانه يتوقف على مقدمة عقلية

وهي كون متعلق الحكم هو المعنون لا العنوان، او نظير ذلك مما يقول به القائل بالإمتناع.

وبالجملة: ارتفاع الوجوب وتقيده بغير مورد الحرمة في مورد الإجتماع على الامتناع ليس أمراً عرفياً يستظهره العرف من الدليل مباشرة فتحرير الكلام في ذلك ونقل البحث إلى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة للمطابقية لا يخلو عن غفلة وتسامح.

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)، فان ارتفاع الوجوب عند ثبوت الحرمةإذا كان بحكم العقل، ولاجل الملازمة العقلية بين ثبوت الحرمة وعدم الوجوب. فاذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار لم يكن هناك ما يقتضي عدم الوجوب عقلا فيحكّم إطلاق دليل الوجوب ويثبت الوجوب في مورد الاضطرار.

ولاوجه للترديد المزبور أصلا، سواء كان نظره في التبعية وعدمها في مقام الإثبات او الثبوت، وإن كان تقريبه عدم التبعية ثبوتا في محله، إذ عدم أحد الضدين في عرض وجود الضد الآخر لا في طوله.

هذا مع ما في التعبير بان القيدية والحرمة معلولان للنهي من المسامحة الظاهرة، فان الحرمة ليست معلولة للنهي، بل هي معنى النهي كما عرفت. مع ان العلية والمعلولية في مثل ذلك مما لاوجه لها. فتدبر جيداً.

هذا كله فيما إذا كان الاضطرار بدون إختيار.

أما إذا كان الاضطرار بالاختيار فقد عرفت ان المضطر إليه يبقى على ما كان عليه من المبغوضية والمبعدية وان زالت الحرمة، لاستحالة التكليف بغير المقدور.

وقد ذكرنا ان محل الكلام ليس هذا، بل محل الكلام ما إذا كان المضطر إليه مقدمة لواجب إتفاقاً او دائماً..

فهل يكون ذلك موجبا لرفع مبغوضيته أولا؟..

ومثاله المعروف هو: التوسط في الارض المغصوبة كما إذا دخل باختياره إلى الارض المغصوبة وأراد الخروج بعد الدخول، فانه يكون غصباً لكنه مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد الحاصل بالبقاء.

والأقول متعددة:

فقول: بان الخروج يقع محرماً لان الإضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقابا[1].

وقول: بانه يقع مبغوضا غير محرم، لعدم منافاة الاضطرار بالاختيار ثبوت العقاب ومنافاته ثبوت الخطاب. وهذا هو رأي صاحب الكفاية[2].

وقول: بانه يقع مطلوبا ولا يكون مبغوضاً، وهو رأي الشيخ الانصاري (قدس سره)[3] وقد استدل (رحمه الله) على دعواه ـ كما نقله صاحب الكفاية عن تقريرات بحثه[4] ـ بما بيانه: ان التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلاكلام.

وأما الخروج فهو لا يقع محرماً أصلا، إذ لا يتعلق به التحريم قبل الدخول لانه لا يتمكن من الخروج وعدمه قبل الدخول، ودعوى التمكن من ترك الخروج بترك الدخول مسامحة ظاهرة، لانه في الحقيقة انما ترك الدخول ولا يصدق ترك الخروج الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، نظير من لم يشرب الخمر لعدم الوقوع في المهلكة فانه لا يصدق إلا انه لم يقع في المهلكة لا انه لم يشرب الخمر فيها إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

---

(١) القمي المحقق ميرزا ابو القاسم. قوانين الاصول ١ / ١٤٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

(٣) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ١٥٥ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وأما بعد الدخول فلايقع محرماً، لانه مما يترتب عليه التخلص عن الحرام فلا يمكن اتصافه بغير المحبوبية، نظير شرب الخمر الذي يتوقف عليه النجاة من الهلكة.

وأورد عليه صاحب الكفاية:

أولاً: بالنقض بالبقاء، فان البقاء قبل الدخول غير مقدور فكيف فرض تعلق التكليف به.

وثـانياً: بان الخروج وتركه مقدور قبل الدخول، الاأنه بالواسطة على عكس نفس الدخول فانه مقدور بدون واسطة. ومن الواضح انه لا يعتبر في صحة التكليف أكثر من القدرة سواء كان بواسطة او بغيرها، نظير مطلق الافعال التوليدية ألتي تكون اختياريتها باختيارية أسبابها.

وأما دعوى انه لا يصدق الترك إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فهي لو سلمت غير ضائرة، فان المعتبر هو التمكن من الترك بأي نحو حصل، فان مطلق التمكن يصحح التكليف.

وأما ما ذكره من ان الخروج يكون مما يتوقف عليه التخلص عن الحرام نظير شرب الخمر الذي يتوقف عليه النجاة من الهلكة، فهو إنما ينفع في وجوب الخروج لو لم يكن مبغوضا للمولى، ومنه يظهر أن شرب الخمر يقع مبغوضا اذا كان الوقوع في المهلكة لولاه بسوء إختياره ولايخرج بذلك عما هو عليه من المبغوضية.

هذا خلاصة إشكال صاحب الكفاية على الشيخ (قدس سرهما)[1].

ويستخلص منها : ان الخلاف بين العلمين (قدس سرهما) يتركز على صحة التكليف بترك الخروج قبل الدخول، فيذهب اليه صاحب الكفاية فيرى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

ان الخروج الناشئ عن اختيار الدخول يقع مبغوضاً لانه عصيان للنهي السابق. ويذهب الى عدمه الشيخ (رحمه الله) لعدم كون الترك مقدوراً قبل الدخول فلا يصح التكليف.

والذي يظهر من كلام الكفاية ان الشيخ يشترط في صحة التكليف القدرة المباشرية على متعلقه وعدم صحته مع القدرة عليه بالواسطة.

ولكن مثل هذا يبعد جداً صدوره من الشيخ، فانه ممن يلتزم بالواجب المعلق مع عدم القدرة على الواجب في ظرف الوجوب.

والذي يبدو لنا أن مراد الشيخ شيء آخر وهو: ان الخروج له فرضان ولحاظان. احدهما: فرض الخروج في ظرف ما قبل الدخول. والآخر: فرضه في ظرف ما بعد الدخول. ومن الواضح ان الخروج باللحاظ الاول غير مقدور، فانه قبل الدخول غير قابل لاعمال الإرادة فيه ايجاداً او تركا، بل تركه متحقق قهراً بترك الدخول، فهو في هذا الظرف متروك في نفسه.

وبما ان التكليف انما هو لاجل إعمال الإرادة والإختيار في متعلقه لم يصح تعلق التكليف بالخروج في هذا الظرف، لأنه غير قابل لإعمال الإرادة فيه.

نعم، الخروج في الظرف الآخر ـ أعني ظرف ما بعد الدخول ـ مما يقبل إعمال الإرادة فيه في نفسه، إلا انه حيث يقع مورد الإضطرار ومقدمة للتخلص عن الحرام لم يصح تعلق التكليف فيه، فهو غير قابل للتحريم في حال من حاليه. وهذا بخلاف البقاء، فانه بعد الدخول قابل للتحريم، لانه لا يقع مقدمة للواجب، ولم يظهر من كلام الشيخ انه يرى ان البقاء محرم قبل الدخول كي يكون مورداً للنقض.

بهذا البيان لمراد الشيخ يظهر ان ايراد الكفاية بعيد كل البعد عن مرامه. فانه لا يدعي ان المقدور بالواسطة لا يصح التكليف به، بل يلتزم بصحة التكليف به إذا كانت إراديته بارادية الواسطة كالمسببات التوليدية، وليس

الخروج منها، اذ هو لا يتحقق بمجرد الدخول، بل يبقى إختيار المكلف بالنسبة إليه محفوظا بعد الدخول.

والذي يتوجه على الشيخ إجمالاً: أن الخروج بعد الدخول وإن كان مورد الإضطرار، الا انه لمكان مشتملا على مفسدة التحريم وكان الاضطرار إليه اختيارياً يكون مبغوضاً وإن لم يكن محرماً، للزوم تحصيل الغرض الملزم عقلا، نظير موارد الاضطرار الى المحرم اذا كان بالاختيار، فانه يلتزم بوقوع العمل مبغوضاً للمولى. فانتبه.

ثم أن وضوح كلام الشيخ ومراده ووضوح صحته وعدم صحته، بل وضوح الحقيقة في هذه المسألة، يتوقف على معرفة موضوع الكلام وتشخيص المراد بالإضطرار، إذ يتسائل بان الخروج لا يكون مضطراً إليه، إذيتمكن المكلف من تركه وفعله.

فنقول: ان موضوع البحث يمكن أن يبين بنحوين:

أحدهما: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من: ان الخروج ليس مورد الاضطرار فلا يدخل المورد تحت قاعدة: «الامتناع بالإختيار لاينافي الاختيار»، فالبحث إنما يقع في التزاحم الحاصل بين حرمة الخروج ووجوب التخلص عن الغصب الزائد، فالمورد من موارد التزاحم بين الحكمين بسوء الإختيار[1].

وهذا الرأي مخدوش فيه:

اولا: بانه يستلزم الحاق المسألة بباب التزاحم، وهذا مما يأتي الكلام فيه فيبحث هناك عن حكم التزاحم الحاصل بالإختيار، فلا وجه لجعلها مسألة مستقلة وتحت عنوان مستقل وهو عنوان الإضطرار الى الحرام.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٧٦ ـ الطبعة الاولى.

وثانيا: أنه في نفسه غير صحيح لتحقق الإضطرار الى الحرام كما سيتضح في البيان الثاني.

وثانيهما: أن يقال أن الخروج مورد للاضطرار ببيان: أن من يدخل الى الارض المغصوبة..

تارة : يضطر الى الخروج بحيث لا يتمكن من البقاء أصلاً، وهذا خارج عما نحن فيه.

واخرى: لايضطر إلى خصوص الخروج وانما يضطر الى الغصب بمقدار زمان الخروج ولا يتمكن من تركه بهذا المقدار، إلا انه مردد بين فردين الخروج والبقاء. وهذاهو محل الكلام. فنقول: انّ حرمة الغصب وإن كانت ثابتة بنحو الإستغـراق لافراده، إلا انه حيث لا يمكن الجمع بين حرمة الخروج وحرمة البقاء يقع التزاحم بينهما وهو تزاحم دائمي، لانه لايمكن الجمع بين حرمتيهما في وقت من الاوقات لانهما ضدان لا ثالث لهما. فيتعين أن يكون النهي عن صرف وجود الغصب. فالمطلوب هو ترك صرف الوجود بمعنى أول الوجود. وذلك : لأن تعلق الحكم بكلا الفردين محال لعدم القدرة على تركهما، وتعلقه بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلا بد ان يتعلق بصرف الوجود المنطبق على ما يحصل منهما أولاً.

ومن الواضح ان صرف الوجود مما يضطر إليه المكلف لاضطراره الى الغصب فترتفع حرمته قهراً وإن بقي على ماهو عليه من المبغوضية، فاذا تحقق صرف الوجود بالخروج كان الخروج مما اضطر إليه، فالاضطرار الى الخروج الحاصل عقلي للاضطرار الى صرف الوجود المنطبق عليه.

وهذا البيان واضح لاغبار عليه ومقتضاه ان كلّاً من الخروج والبقاء لا يقع محرماً.

إلا انه انما يتم ذلك فيما لو لم يكن البقاء مستلزماً للغصب الزائد، كما إذا

علم بارتفاع الغصب بعد مرور مقدار زمان الخروج، فانه يكون مخيراً بين الخروج والبقاء لعدم المرجح.

أما إذا كان البقاء مستلزما للغصب الزائد، فلابد من الإلتزام بحرمته دون الخروج، لان المقتضي لحرمته موجود من دون أي مانع بخلاف الخروج، فان المقتضي وإن كان موجودا لكنه محتف بالمانع وهو كونه مقدمة للواجب، وهو التخلص عن الحرام الزائد وتركه. فيكون البقاء حراماً دون الخروج، فبهذا البيان يكون تعين احدهما المعين و هو البقاء بمعين ومرجح، ولأجل ذلك التزم الكل بحرمة البقاء مع منافاته للبيان الأول.

وعليه، فيقع البحث في ان المقدمية هل تستلزم رفع جهة المبغوضية في الخروج او لاتستلزم ذلك، بل يبقى على ماهو عليه من المبغوضية؟.

والذي يمكن ان يذكر في إثبات وقوع الخروج مبغوضا فعلاً وجهان:

الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من تعلق النهي السابق ـ يعني قبل الدخول ـ بالخروج، وهذا النهي وإن سقط للاضطرار عقلا، لكن متعلقه يقع مبغوضا لكونه اختياريا بالواسطة، فهو نظير قتل النفس الناشئ من الرّمي، فان تحريمه يرتفع بعد الرمي لعدم كونه إختيارياً في ذلك الحال، لكنه يقع مبغوضا ولذا يعاقب عليه العبد.

ثم ذكر: انه يمتنع إرتفاع المبغوضية لاجل المقدمية واحتفافها بما يوجب المحبوبية، لانه يستلزم تعليق التحريم على إرادة عدم الدخول وعدم التحريم على إرادة الدخول. ومن الواضح ان هذا ممتنع، فان التعليق المزبور يمنع من تأثير الحرمة في الزاجرية والداعوية بنحو الترك فيكون جعلها لغواً[1].

وهذا الوجه يندفع:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اولاً: بما تقدم من إستحالة تعلق الحرمة بالخروج في فرض عدم الدخول فلا حرمة سابقة في البين.

وثانياً: بانه لو فرض إمكان تعلقها بالخروج قبل الدخول وعدم استحالته فهي غير ثابتة لما سيأتي في دفع الوجه الثاني.

الثاني: أن الخروج وإن كان مما يتوقف عليه الواجب لكن بما انه مبغوض في نفسه وكان الوقوع فيه ناشئا عن الإختيار لم ترتفع مبغوضيته وإن كان مما لابد منه عقلا فراراً من أشد القبيحين، فهو نظير ما لو اضطر لشرب الخمر بسوء اختياره، فانه يعاقب على ذلك، وإن لم يكن محرماً عليه فعلاً لإضطراره إليه.

وفيه: ان الخروج المضطر إليه وان كان مبغوضا في نفسه للجزم بعدم إختلافه عن سائر افراد الغصب، إلا انه حيث تتزاحم المبغوضيتان وهما مبغوضية الخروج ومبغوضية الغصب الزائد، فالمولى يحكم بتقديم مبغوضية الغصب الزائد وترتفع مبغوضية الخروج، والمراد بالمبغوضية المرتفعة المبغوضية التي تكون مورد الأثر من مبعدية وعقاب ولوم وعتاب ـ وهي محل الكلام ـ لا المبغوضية الطبعية فانها موجودة في جميع موارد التزاحم، وهذا أمر وجداني لا يختلف فيه إثنان فان من يرى نفسه مضطراً الى قطع يده لحفظ حياته يكره قطع يده لكن لا يعاقِب من يباشر القطع. ولا يختلف في ذلك ما إذا كان الإضطرار قهرياً أو كان اختياريا.

نعم، في صورة الاضطرار الاختياري تتعلق المبغوضية العملية بتحريج المولى وجعله مضطراً الى ماهو مبغوض لديه ذاتاً. فان من فعل فعلا إستلزم توقف حياة الغير على قطع يده فانه لايتوقف المضطر في قطع يده ويأمر الطبيب بذلك لكنه يعاقبه او يلومه على تحريجه وجعله مضطراً الى ذلك لا على نفس قطع يده.

وبـالجملة: الوجدان يشهد على إرتفاع المبغوضية العملية بالمزاحمة وإن بقت المبغوضية الطبعية سواء كان التزاحم بالإختيار أم بدونه.

ومن هنا يظهر انه لو فرض معقولية تعلق التحريم السابق بالخروج، فهـو غير ثابت لإرتفاع ملاك التحريم بالمزاحمة دائماً، وعدم كون الخروج مبغوضا في ظرف تحققه.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من المحذور العقلي لو ارتفعت مبغوضية الخروج، فهو لا يستلزم ثبوت التحريم وإستمرار أثره، بل يستلزم عدم ثبوته. وذلك لان مقتضى المحذور العقلي هو الملازمة بين ثبوت الحرمة السابقة واستمرار أثـرهـا، اذ بدون الاستمرار يلزم المحذور المذكور. وبما ان عدم استمرار أثر التحريم من الامور الوجدانية، اذ عرفت ان ارتفاع المبغوضية للمزاحمة أمر وجـداني فلا محيص عن الالتزام بعدم تعلق الحرمة السابقة بالخروج والالزم المحذور العقلي.

ولعل ما ذكره صاحب الكفاية يبتني على الرأي القائل بتقديم الأسبق زمانا في باب التزاحم، والمفروض ان حرمة الخروج أسبق زمانا من حرمة الغصب الزائد. ولكن عرفت انه غير مرجح.

والمتحصل: ان رأي الشيخ القائل بعدم مغوضية الخروج لا سابقاً ولا لاحقاً متين وبتعين الالتزام به.

وأما كونه مأموراً به فيمكن ان يوجه بوجوه ثلاثة:

الاول: كونه واجبا بالوجوب المقدمي، لكونه مقدمة للتخلص عن الحرام.

الثاني: انه واجب بالوجوب النفسي المتعلق برد المال الى صاحبه لانه من مصاديق الرد.

الثالث: انه بنفسه تخلص عن الحرام، فيكون واجباً نفسياً.

وجميع هذه الوجوه غير صحيحة:

أما الاول: فلما تقدم من إنكار الوجوب المقدمي لو سلم ان الخروج مقدمة. مع ان التخلص ليس بواجب شرعي. كما ستعرف.

وأما الثاني والثالث: فلان كلامن وجوب ردّ المال الى صاحبه ووجوب التخلص عن الحرام ليس حكما شرعياً، بل هو حكم عقلي منتزع عن حرمة الغصب، فليس لدينا حكم شرعي سوى حرمة الغصب.

وعليه، فلاوجه لتحرير الكلام في مقدمية الخروج للتخلص وتعنونه بهذا العنوان، واطالة الكلام فيه كما صدر من المحقق الاصفهاني(١).

واما القول بأنه منهي عنه ومأمور به. فيدفعه مضافا إلى محالية إجتماع الحكمين في موضوع واحد، ما عرفت من عدم المقتضي للتحريم والوجوب.

فالذي نختاره رأي آخر غير هذه الآراء، وهو: عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعاً وانما هو لازم عقلاً للمزاحمة.

يبقى البحث فيما ذكره المحقق النائيني من: أن المورد إذا كان من موارد قاعدة: «الإمتناع بالاختيار لاينافي الاختيار»، فالرأي ما ذهب اليه صاحب الكفاية. واذا لم يكن من موارد القاعدة، فالرأي ما ذهب إليه الشيخ.

وبما ان المورد ليس من موارد القاعدة المزبورة فالمختار هو رأي الشيخ.

أما عدم كون المورد من موارد القاعدة، فهو لوجوه اربعة:

الاول: ان مورد القاعدة ما يكون خارجاً عن قدرة المكلف، وليس الخروج كذلك لكونه إراديا.

نعم، صرف وجود الغصب بمقدار زمان الخروج أمراً ضروريا ليس تحت قدرة المكلف، ولكنه أجنبي عن الاضطرار الى الخروج الذي هو محل الكلام.

الثاني: ان مورد القاعدة ما إذا كان ملاك الحكم ثابتا في العمل مطلقا

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.

سواء وجدت المقدمة أم لم توجد. وما نحن فيه ليس كذلك، فان تمامية الملاك في الخروج انما تكون بعد الدخول وبدونه لا يكون الخروج واجداً للملاك.

الثالث: ان مورد القاعدة ما كان وجود المقدمة موجباً للقدرة على المكلف به، ويكون امتناعه ناشئاً عن عدم المقدمة، وما نحن فيه على العكس، فان وجود الدخول ـ ألذي هو المقدمة ـ يوجب الاضطرار الى الخروج.

الرابع: ان المفروض كون الخروج لازماً عقلاً، وما يكون كذلك لا يكون مورد القاعدة، لان موردها لا يقبل تعلق الخطاب ـ أصلاً ـ شرعيا كان او عقليا. إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا[1].

ولكنه مخدوش والخدشة فيه من جهات:

الجهة الاولى: فيما ذكره من إبتناء رأي الكفاية على كون المورد من موارد قاعـدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار». فانه غير صحيح. فان كلام الكفاية لا يرتبط بالقاعدة المزبورة أصلاً، بل يمكن ان يكون نظره الى كون الإضطرار الى الخروج عرفياً لا عقلياً من باب التزاحم، وان الانسان يرى نفسه مضطراً الى فعل الخروج باختياره فراراً عن المحذور الأشد، كما يقال يضطر الانسان الى بيع داره لأجل وفاء دينه او معالجة مرضه، مع ان البيع يصدر منه بالاختيار.

وجامع ذلك: ان الشخص بحسب مايرى من الآثار والتبعات التي يجري عليها في حياته الشخصية او الاجتماعية يرى نفسه لأجل ذلك في ضرورة الى صدور الفعل منه فيصدر عنه بالاختيار، لكن الدافع له أثره المترتب عليه اللازم له فيعبر عن ذلك بالاضطرار عرفاً في قبال الإضطرار العقلي الذي يرجع إلى إنسلاب قدرة الشخص عن العمل وصدوره عن غير ارادة كحركة المرتعش.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٧٦ ـ الطبعة الاولى.

والذي يشهد على كونه نظر صاحب الكفاية الى الاضطرار العرفي: أنه قاس المقام بما لو إضطر باختياره الى شرب الخمر، لاجل عدم الوقوع في الهلكة فان شرب الخمر مضطر اليه عرفا لاعقلا لصدوره بالاختيار.

وبالجملة: يقوى في النظر كون نظر صاحب الكفاية الى الاضطرار العرفي وارتفاع الحكم لأجل التزاحم، او لدليل الرفع الشامل للاضطرار العرفي. ولا يرتبط إرتفاع الحكم بالقاعدة أصلا، بل لم يذكر القاعدة في طي دليله أصلاً، فكيف ينسب إليه ذلك؟.

الجهة الثانية: فيما ذكره من انه بانتفاء كون الموردمن موارد القاعدة يثبت رأي الشيخ. فانه غير صحيح، لان عدم كون المورد من موارد القاعدة المذكورة يستلزم الإنتهاء الى القول بالتحريم الفعلي، لان القاعدة تذكر لبيان المانع من التكليف وأن الاضطرار انما يمنع من التكليف لا المؤاخذة. فاذا فرض ارتفاع هذا المانع ثبت الحكم، وليست القاعدة تذكر لبيان عدم المقتضي حتى يحتاج الى دليل بعد رفع القاعدة. فالإنتهاء الى وجوب الخروج بمجرد رفع القاعدة عن المورد لا يعلم له وجه ظاهر.

الجهة الثالثة: فيما ذكره من الوجوه على عدم كون المورد من موارد القاعدة فأنها غير صحيحة:

أما الاول: فلما تقدم من بيان كون المورد من موارد الإضطرار العقلي.

وأما الثاني: فلانه من الواضح ثبوت الملاك للخروج للجزم بعدم الفرق بين موارد الغصب في ذلك. وإطلاق دليل الغصب يؤيده.

واما الثالث: فلأنه لا فرق بين أن يكون الامتناع ناشئاً من ترك مقدمة او فعلها، فأن المهم هو إستناد الامتناع الىٰ إختيار المكلف.

وأما الرابع: فلان الاضطرار المدعى انما نشاء عن حكم العقل بلزوم الخروج فراراً من أشد المحذورين، فلا وجه لجعل حكم العقل المزبور شاهداً

على عدم كون المورد من موارد الاضطرار.

والحاصل: ان ما أفاده (قدس سره) لا يخلو عن مناقشة. وقد عرفت تحقيق الكلام بما لا مزيد عليه.

وفي ختام هذا البحث يحسن بنا التعرض لإيضاح مطلب الكفاية في موردين:

المورد الاول: ما ذكره في مقام دفع القول بان الخروج مأمور به ومنهي عنه[1] بعدان نفاه بامتناع إجتماع الحكمين فيما كانا بعنوانين فضلاً عما إذا كانا بعنوان واحدٍ كما فيما نحن فيه، من انه لو سلم كون اجتماع الأمر والنهي ليس بمحال في نفسه، لكنه في المقام محال، لانه تكليف بالمحال مع عدم المندوحة، لعدم التمكن من الفعل والترك، وما قيل من ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بان الافعال غير إختيارية بقضية: «ان الشيء مالم يجب لم يوجد»[2].

ومحل بحثنا هو: إيضاح مقصود صاحب الكفاية في ردّ القول المذكور.

وقد فسّر المحقّق الاصفهاني العبارة اولاً: بارادة الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة. ببيان إليك نصه: «ان كل ممكن محفوف بضرورتين: ضرورة سابقة في مرتب العلة التامة، وهي مفاد قولهم: «ان الشيء مالم يجب لم يوجد». وضرورة لاحقة وهي الضرورة بشرط المحمول، لوضوح أن الموجود بشرط الوجود ضروري الوجود، والمعدوم بشرط العدم ضروري العدم، ومثله لا دخل له بالقضية المتقدمة، والا لكان مفادها ان الشيء مالم يفرض وجوده لم يوجد وهو واضح البطلان. وقولهم: «إن الوجوب بالاختيار او الامتناع بالاختيار لا ينافي

---

(١) القائل هو ابو هاشم. راجع شرح مختصر الاصول / ٩٤.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٧٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاختيار» ناظر الى الضرورة السابقة فان الضرورة الناشئة من قبل إعمال القدرة والإرادة لايعقل ان تأبى المقدورية والمرادية، بل تؤكدهما. وقولهم: «ان التكليف لا يتعلق بما هو واجب او ممتنع» ناظر الى الضرورة اللاحقة فان طلب الموجود او المعدوم طلب الحاصل، وطلب الوجود بالاضافة الى المعدوم او العدم بالاضافة الى الوجود طلب النقيض مع فرض تحقق نقيضه، واجتماع النقيضين محال. فلا ربط لاحدى القضيتين بالاخرى»، ثم أنه ذكر بعد ذلك: أن العبارة ظاهرة في كون الوجوب والامتناع في كلتا القضيتين واحد، وأن عدم منافاتها لصدور الفعل والترك بالإختيار لا ينافي منعهما عن تعلق التكليف إذا كان ذلك بسوء الاختيار، ثم أخذ في توجيه عبارة الكتاب[1].

أقول: يرد عليه:

اولاً: انه لا داعي لحمل العبارة أولاً على ما ذكره ثم تصحيحها بوجه آخر. فان ظاهر العبارة لا إشارة فيه الى ضرورة سابقة ولا حقة وغير ذلك، بل ظاهرها أمر وجداني عرفي محصله ان الشيء اذا كان واجبا او ممتنعا إمتنع تعلق التكليف به لعدم القدرة عليه وكان التكليف بالنسبة إليه لغواً لعدم داعويته اليه، اما ان هذا الممتنع او الواجب إختياري اولا فهو له حديث آخر. فذهب الأشاعرة الى عدم كونه اختياريا تمسكا بقضية: «أن الشيء مالم يجب لم يوجد». و ردّوا: بان هذا الوجوب إذا كان إختياريا ومستندا إلى الارادة كان الفعل إختياريا. وهذا المعنى إجنبي عن عدم صحّة التكليف به لعدم إمكان داعويته إليه المقومة للتكليف هذا هو ظاهر العبارة، ولا وجه لاطالة الكلام في هذا، ولعله هو المقصود مما وجّه به عبارة الكتاب ولايهمنا ذلك.

وثانيا: ان المورد ليس من موارد الضرورة اللاحقة، ومن التكليف

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٩٢ ـ الطبعة الاولى.

بالموجود او المعدوم، وذلك لعدم كون المفروض تعلق الأمر او النهي بما هو موجود خارجاً، بل البحث في حرمة او وجوب ما سيقع من الخروج الذي لابد منه بالتقريب الذي تقدم. فالتفت وتدبر.

المـورد الثاني: ما ذكره في مقام بيان أن الخروج يقع مبغوضا وعصيانا للنهي السابق، ولا تؤثر في رفع مبغوضيته جهة المقدمية من: انه لو ارتفعت حرمته لأجل التزاحم الموجود لزم ان تكون «الحرمة معلقة على إراده المكلف وإختياره لغيره، وعدم حرمته مع إختياره له وهو كما ترى[1]» فيقع الكلام في المراد بهذه العبارة وما هو مرجع الضمير في: «لغيره وله» هل الخروج او الدخول؟.

ذهب المحقق الاصفهاني إلى: أن مرجع الضمير هو الخروج والمراد من غير الخروج هو الدخول فيكون المعنى: أن حرمة الخروج على تقدير الدخول وعدم حرمته على تقدير إرادته نفسه.

وجهة الاشكال فيه المشار إليها بقوله: «كما ترى» هي ان هذا التقييد بلا موجب وبدونه يكون غير صحيح.

ثم ذكر أحتمالاً آخر في العبارة وهو: ارادة الدخول من الضمير فيكون المؤدى: تعليق حرمة الخروج على ارادة غير الدخول وهو تركه وجوازه على إرادة الدخول، ونفي صحته بانه لاوجه له بعد ان كان الدخول مما لاأثر له في الكلام حتى يرجـع إليه الضمير، بخلاف الخروج فانه محل الكلام من حيث الحرمة والجواز. كما ذكر احتمالا آخر لا يهمنا التعرض اليه[2].

والحق: ان اللازم حمل العبارة على المعنى الثاني لا الأول. فان ما يؤدي إليه قول الخصم هو المعنى الثاني. بيان ذلك : ان الخصم يدعي ان الخروج لما

---

(١) الخراساني المحقق السيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) ٢ ـ
(٢) الاصفهاني المحقق التيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٨٩ ـ الطبعة الاولى.

كان مقدمة لما هو الأهم إرتفعت مبغوضيته كسائر موارد تزاحم الحرمة مع الوجوب الأهم. ومن الواضح ان فرض التزاحم بين حرمة الخروج ووجوب التخلّص عن الحرام انما هو ظرف الدخول، وقبل الدخول لا تزاحم فيبقى الخروج على حرمته.

وعليه، فقول الخصم يستدعي ثبوت الحرمة قبل الدخول وإرتفاعها بعد الدخول.

ومن الواضح: ان هذا يستلزم عدم تأثير الحرمة في ترك الخروج، إذ لايقع الخروج في ظرفه إلا مباحاً فيكون جعلها لغواً.

ولايخفى ان حمل عبارة الكتاب على هذا المعنى الواقعي أولىٰ من حمله على ما ذكره (قدس سره) مما لا يرتبط بواقع الأمر كما لايخفى.

نعم، حمل العبارة على المعنى المذكور يستلزم مخالفة الظاهر من جهة عدم سبق ذكر للدخول كي يعود الضمير عليه، ومن جهة كون المراد من إرادة غير الدخول نفس عدم الدخول، وارادة الدخول نفس الدخول. ومثل هذه المخالفات للظاهر لا يخلو منها التفسير الاول.

واما ما ذكره (قدس سره) في رد قول الخصم على التفسير الاول من: أنه تعليق بلا موجب فلا يكون صحيحا. فهو غير وجيه، فان المقتضي والموجب للتعليق المذكور ـ لو تم في نفسه ـ هو وقوع المزاحمة وحكم العقل بترجيح الأهم، كسائر موارد التزاحم التي يلتزم فيها بتقييد دليل المهم بغير مورد مزاحمة الأهم، فلم يعلم لكلامه (قدس سره) وجه.

يبقى أمر لم نتعرف على وجهه، وهو ماذكره صاحب الكفاية من: ان التعليق المزبور خلف الفرض لان الفرض كون الاضطرار بسوء الاختيار والتعليق يستلزم عدم كونه بسوء الاختيار. كما لايخفى.

وهذا غريب جدا، لأن محل الكلام هو كون الخروج المضطر إليه إختياراً

مبغوضا، فيكون الاضطرار بسوء الاختيار، أولا يكون مبغوضا فلا يكون هناك سوء اختيار. ودعوى الشيخ انه لا يقع مبغوضا أصلاً. فكيف يجعل ان سوء الاختيار مفروض الكلام، بل هو محل الكلام؟!.

والأمر في هاتين العبارتين سهل بعد ما عرفت تحقيق الكلام، ولاوجه لإطالة البحث فيهما نفيا واثباتا بل نكتفي بهذا المقدار.

ويقع الكلام بعد ذلك في ثمرة المسألة. اما ثمرة هذا البحث ـ أعني بحث الاضطرار ـ فهو يتضح من طيات ثمرة المسألة وذيوله.

* * *

«ثمرة المسألة»

ويقع الكلام ـ بعد مجموع ما تقدم ـ في ثمرة المسألة، وما هو الأثر العملي للقولين بالجواز والإمتناع.

فنقول: بناء على جواز اجتماع الامر والنهي الراجع الى الالتزام بتعدد وجود متعلق الامر والنهي في المجمع، يلتزم بصحة العمل العبادي بدعوى ان متعلق الامر غير منهي عنه، فيصح الإتيان به عبادة سواء علم بالحرمة اولم يعلم.

الا ان المحقق النائيني خالف في اطلاق الحكم بالصحة والتزم ببطلان العمل في صورة العلم بالحرمة دون الجهل بها.

ببيان محصله وواقعه: انه اذا التزم بجواز الاجتماع من الجهة الاولى ـ وهي اجتماع الضدين في شيء واحد ـ فلا يلتزم بجوازه من الجهة الثانية، بل يلتزم بالامتناع بلحاظها ـ وهي جهة التزاحم ـ لوضوح عدم التمكن من امتثال كلا الحكمين فلا يكونان فعليين، بل يقع التزاحم بينهما فاما ان يقدم الأمر او يقدم النهي، فلو قدم النهي ارتفع الأمر عن الفرد المزاحم، وحينئذ فصحته عبادةً ينحصر طريقها بأحد وجوه ثلاثة كلها منتفية فيبطل العمل قهراً، وهذه الوجوه الثلاثة هي:

الاول: الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر المتعلق بالطبيعة، وان كان

الفرد المزاحم خارجاً عن دائرة المأمور به، وهو ما التزم به المحقق الكركي.

الثـاني: تصحيح تعلق الامر به بنحو الترتب، فيؤتى به بداعي الأمر المتعلق به.

الثالث: الإتيان به بداعي الملاك، لاشتماله على ملاك الامر.

اما الوجه الاول: فقد تقدم عدم صحته وان الفرد المزاحم فرد للطبيعة لا بما هي مأمور بها، فلا يصح الإتيان به بداعي الامر لان الامر انما يدعو الى ما تعلق به.

وامـا الوجه الثاني: فقد تقدم عدم تأتي الترتب في مثل الفرض، لان عصيان النهي عن الغصب إما ان يكون بالغصب الصلاتي، أو بغيره، وعلى كلا التقديرين لا يصح تعلق الامر بالصلاة، فانه على الاول طلب الحاصل، وعلى الثـاني طلب النقيضـين، فان الامر بالصلاة على تقدير الاتيان بغيرها طلب النقيضين، كما لا يخفى.

واما الوجه الثالث: فالإتيان بالفرد المزاحم بداعي الملاك انما يجدي في المقربية اذا لم يكن مشتملاً على القبح الفاعلي كما في المقام، فان الصلاة والغصب وان كانـا متعـددي الوجود لكن لما كانا ممتزجين في الخارج بحيث لا يمكن الاشارة الحسية الى احدهما دون الآخر، كانا متحدين بحسب الايجاد والتأثير، وكانا صادرين بارادة واحدة، فيكون الفاعل مرتكبا للقبيح في فاعليته، ومع ذلك يمتنع ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً، لقبح جهة صدروه.

وهذا البيان لا يسري الى صورة الجهل بالحرمة، اذ مع الجهل لا تزاحم بين الحكمين، لان التزاحم انما يتحقق مع وصول كلا الحكمين الى مقام الداعوية، وهو منتف مع الجهل، فيكون الامر بلا مزاحم، كما ان جهة صدور العمل لا تكون متصفة بالقبح، لفرض الجهل بالحرمة، فلا يكون الفاعل مرتكباً للقبيح في فاعليته.

هذا محصل ما افاده في مقام التفصيل بين العلم بالحرمة والجهل بها، وقد غيرنا اسلوب البيان لايضاح المطلب، كما اغفلنا بعض ما افاده في مقام تحقيق المطلب، لعدم دخله ـ بنظرنا ـ بالمطلوب، وهو ما افاده من التفصيل في اعتبار القدرة بين القول بانها بحكم العقل او القول بانها باقتضاء نفس التكليف، ووقوع التزاحم على الثاني دون الاول، فقد مر تحقيق الكلام فيه ولعلنا نعود اليه لمناسبة اخرى[1].

واما ما نقلناه عنه فهو غير تام، وذلك: لما تقدم منا من انه لا تزاحم بين الحكم الموسع والحكم المضيق، إذ عرفت ان مرجع الاطلاق في الموسع ليس الى الجمع بين القيود، بل الى رفض القيود وبيان عدم دخالة أي قيد في المأمور به، ولازمه حكم العقل بترخيص المكلف في تطبيق الكلي المأمور به على أي فرد شاء حتى الفرد الملازم للعمل المحرم، وهذا لا ينافي تحريم المحرم وباعثية الحرمة الى تركه، اذ لا اقتضاء للحكم الموسع بالنسبة الى الفرد المزبور، اذن فالفرد المزاحم مشمول للطبيعة بما هي مأمور بها. ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بثبوت التزاحم وخروج الفرد المزاحم عن دائرة المأمور به، فالوجوه التي التزم بها لتصحيح العمل عبادة تامة ولا وجه للخدشة فيها.

اما الاول: فلما تقدم منا ـ في مبحث تعلق الأحكام بالطبائع او الافراد ـ، من تصحيح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الامر بالطبيعة بعد ان كان كغيره من الافراد موافقا للغرض ومحصلاً للملاك، واليه ذهب صاحب الكفاية[2].

واما الثاني: ـ فلان ما ذكره (قدس سره) في نفي الترتب عجيب ـ، فان عدم جريان الترتب في مورد اجتماع الامر والنهي انما يلتزم به بناء على الإمتناع

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٦٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ووحدة وجود المأمور به والمنهي عنه، لان عصيان احدهما يكون بامتثال الآخر، فلا معنى للترتب، لانه طلب الحاصل، ولا يلتزم به بناء على الجواز والالتزام بتعدد وجود المأمور به والمنهي عنه. وما ذكره من البيان لنفيه غير صحيح، اذ بعد الالتزام بتغاير وجود الغصب ووجود الصلاة، لا معنى لان يقال: ان عصيان النهي عن الغصب اما ان يكون بالغصب الصلاتي او بغيره، اذ الغصب غير الصلاة فكيف يكون بنفس الصلاة ؟. نعم هو يلازم الصلاة او غيرها، وهذا لا يمنع من الترتب، والا لامتنع الترتب في مطلق موارده، لان عصيان الأهم اما يلازم المهم او غيره. فالتفت.

واما الثالث: فقد اورد عليه بان الايجاد والوجود متحدان حقيقة، متغايران اعتباراً، فلا يمكن فرض تعدد الوجود ووحدة الايجاد، بل مع تعدد الوجود يتعدد الإيجاد، ومع تعدده لا يكون المكلف في جهة ايجاده المأمور به فاعلا للقبيح، فلا تكون جهة صدور المأمور به متصفة بالقبح كي يمنع ذلك من حصول التقرب به.

ولكنا نقول: ان هذا البيان وان كان برهانياً الا ان الذي نراه بالوجدان كون الافعال على قسمين:

احدهما: ما تتعلق به الارادة بنفسه مباشرة وهو الافعال الارادية.

ثانيهما: ما لا تتعلق الارادة به مباشرة، بل بسببه، وهو الافعال التوليدية.

ومن الواضح انه لا يمكن صدور فعلين من النحو الاوّل بارادة واحدة، اذ المفروض ان كل فعل تتعلق به الارادة بنفسه، فكل فعل يكون متعلقاً لارادة غير الارادة المتعلقة بالآخر، وقد يرى مسامحة تعلق الارادة الواحدة بفعلين، لكن الحقيقة ليست كذلك، بل هناك ارادتان وشوقان كل منهما متعلق بفعل غير الفعل الذي تعلقت به الارادة الاُخرى.

واما النحو الثاني من الافعال، فيمكن صدور فعلين بارادة واحدة حقيقة

كما لو كان هناك سبب واحد لاثرين، بمعنى انه يؤثر بمجموع اجزائه لو كان مركباً في كل أثر. فان متعلق الارادة نفس السبب، فلا تكون الا ارادة واحدة متعلقـة بالسبب. وفي مثل ذلك لو كان احد المسببين محبوباً والآخر مبغوضا وفرض غلبة المبغوض، فان جهة صدور المسبب المحبوب تكون مبغوضةً، اذ ارادة السبب مع العلم بانتهائه الى المسبب المبغوض قبيحة. وبما انه يعتبر في المقربية عدم قبح جهة الصدور، فلا محالة لا يكون الاتيان بالمسبب مقرباً، ولا ينفع في ذلك دعوى ان تعدد الوجود يقتضي تعدد الإيجاد، فان جهة الصدور وارادته واحدة بداهة. وعليه فالايراد المذكور غير مجدٍ في دفع الاشكال كليةً.

هذا، ولكن مورد الكلام (وهو الصلاة مع الغصب) خارج عما ذكرنا، اذ هما من الافعـال الإرادية، وعليه فكل منهما متعلق الارادة، فلا يكون الاتيان بالصلاة مشتملا على القبح الفاعلي، لان جهة صدوره غير جهة صدور الغصب.

فالإشكال المزبور انما يتم في المسببات التوليدية.

والمتحصل: انه لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع في صورة العلم بالغصب وهكذا في صورة الجهل به وهو واضح كما لا يخفى.

واما على القـول بامتناع اجتماع الامر والنهي لوحدة المتعلق وتقديم جانب النهي، فقد ذهب صاحب الكفاية الى التفصيل بين صورة العلم وصورة الجهل او النسيان، فذهب الى بطلان العمل العبادي في الاولى دون الثانية[1].

امـا بطلان العمل في صورة العلم فوجهه واضح. لان العمل مبغوض للمولى ويمتنع التقرب بما هو مبعد. واما عدم بطلانه في صورة الجهل او النسيان فقد مر توجيهه بوجوه ثلاثة:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاول: اتيانه بقصد الامر المتعلق بالطبيعة لكونه كسائر الافراد في الوفاء بالغرض .

الثاني: اتيانه بقصد الملاك لاشتماله على ملاك الامر كما هو المفروض .

الثالث: اتيانه بقصد الامر المتعلق به بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد المؤثرة فعلاً بالحسن والقبح.

وقد مر الاشكال على الوجهين الاولين، بما أفاده المحقق النائيني من: ان الفعل بعد ما كان مشتملاً على ملاكي الحكمين وكان ملاك النهي غالبا لم يكن الفعل بملاحظة الكسر والانكسار الحاصل بين المفسدة والمصلحة مقربا للمولى، لان ملاك الأمر المقرب هو المصلحة الغالبة لا مجرد المصلحة ولو لم تكن غالبة.

وعلى الوجه الثالث: بانه التزام بالتصويب المجمع على بطلانه لاستلزامه نفي الحكم الواقعي في صورة الجهل.

وقد تقدم توضيح ذلك مفصلاً في الامر العاشر فراجع.

نعم يمكن الالتزام بصحة العمل في صورة النسيان بتقريب: ان دليل الرفع المتكفل لرفع النسيان يتكفل رفع الحكم الواقعي، ويفيد ان ملاك النهي لا يكـون مؤثراً في المبغوضية الفعلية الموجبة للبعد، فلا مانع من ثبوت الأمر حقيقةً وواقعا ومقربية العمل المأمور به.

ويمكن ان يذكر تفصيلاً آخر في صحة العمل على القول بتقديم جانب النهي، وهو التفصيل بين ما اذا كانت مندوحة، بمعنى أمكن امتثال المأمور به بفرد آخر وعدمه، ومن مصاديقه الصلاة في المكان المغصوب مع السعة ومع الضيق.

والوجه فيه: انه اذا كان للمأمور به افراد متعددة كان عمومه بدليا، في الوقت الذي يكون عموم النهي شموليا يستغرق جميع افراده، وقد تقرر في محله تقديم العموم الشمولي على العموم البدلي عند التنافي.

اما لو لم تكن مندوحة وانحصر المأمور به بالفرد المحرم، كان دليل الأمر شاملاً له بخصوصه لا على نحو البدلية، فلا يتجه تقديم الحرمة، بل قد يقدم دليل الوجوب او يلتزم بالتخيير.

وهذا التفصيل في حقيقته تفصيل بين الصورتين في تقديم جانب الحرمة وعدمه، لا في الصحة على تقدير تقديم جانب الحرمة. فالتفت.

وقد يفصّل ـ بناء على غلبة ملاك الامر وتقديم جانبه ـ بين صورة الضيق، فيصح العمل، وصورة السعة، فلا يصح، للوجه الذي ذكره في الكفاية في ذيل مسألة الإضطرار الى الحرام[١].

وهو الالتزام بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، ببيان: ان الإتيان بالفرد المشتمل على مفسدة التحريم يستلزم عدم التمكن من استيفاء مصلحة الافراد الاخرى غير المبتلاة بمنقصة ملاك الحرمة، فهما ضدان، وبما ان الأفراد الاخرى متعلقة للامر، فاذا التزمنا بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان هذا الفرد منهياً عنه، فلا يقع صحيحاً.

وهذا البيان لا يتاتى في صورة الضيق، اذ لا فرد غيره كما لا يخفى.

وقد اورد عليه في الكفاية: بانكار استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده[٢]، وقد تقدم تحقيق ذلك.

هذا مع انه قد قيل: بان النهي الثابت بهذا الطريق لا ينافي مقربية العمل ولا يمنع من عباديته.

ولعل تقرير ذلك يأتي قريباً ان شاء الله تعالى.

«**تذييل**»: قد عرفت ابتناء القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي على وحدة وجود المجمع. والقول بجوازه على تعدده. وقد يقع الكلام في بعض الفروع

---

(١) و(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٧٤ ـ طبعه مؤسسة آل البيت (ع).

المرتبطة بذلك..

منها: الغُسل بالماء المغصوب وفي المكان المغصوب، فانه قد يدعى بطلان الاول وصحة الثاني.

وتوجيه هذه الدعوى قد مر في الأمر العاشر من الامور المذكورة في الكفاية، وهو: ان الغصب في المثال الاول يتحقق بنفس الغسل لانه تصرف بالماء فيكون محرماً فلا يمكن ان يكون واجباً لوحدة المجمع. اما في المثال الثاني، فقد يدّعى أن الغصب لا يتحقق بنفس الغسل، لانه من مقولة الأين والغسل من مقولة الفعل فيختلفان وجوداً، فيصح الغسل لعدم كونه محرما.

ومنها: ما لو اضطر الى البقاء في الارض المغصوبة واضطر الى الصلاة فيها بضيق الوقت، كالمحبوس او الداخل لها نسياناً مع ضيق وقته.

فهل وظيفته الصلاة التامة، او وظيفته الإنتقال الى الابدال الاضطرارية لافعال الصلاة الانتقالية كالركوع والسجود فيؤمي لهما؟. ذهب البعض الى الثاني، بدعوى: ان الركوع الاختياري ـ مثلا ـ تصرف زائد على الغصب عرفاً، فيكون محرماً، فيسقط وجوبه وينتقل الى بدله الاضطراري. وفي قباله دعوى: ان وظيفته الصلاة التامة، لان الركوع والسجود ونحوهما ليس تصرفاً زائداً على نفس اشغال المكان المغصوب، والمفروض جوازه للاضطرار اليه ولا يتعين عليه نحو خاص من الاشغال وهو القيام او الجلوس او النوم مثلاً، بل له الحق في أي فرد من افراد الاشغال.

وأما النظر العرفي، فهو لو سلم لا يعتد به اذ العرف انما يرجع اليه في تعيين مفاهيم الالفاظ لا تعيين المصاديق، وبعد ان عرفنا ان التصرف الجائز هو اشغال المكان المغصوب لانه مما لا بد منه، وعلمنا ان الركوع نحو من انحاء الاشغال ولا يشتمل على تصرف غير الإشغال، كما انه لا يستلزم زيادة الإشغال، لان الجسم واحد وهو يستدعي حيزاً معيناً لا يزيد ولا ينقص بلحاظ حالاته

وكيفيات وجوده، لعدم تغيره عن واقعه ـ بعد علمنا بذلك ـ لا وجه للاعتداد بالعرف وتحكيمه في نظره بانه غصب زائد، لانه يبتني على المسامحة ولا اعتبار بها.

وهذه الدعوى تامة بنحو الموجبة الجزئية، فان الركوع وان لم يستلزم تصرفا زائداً، لكن السجود يستلزم، لانه يعتبر فيه وضع الجبهة على الأرض، وهكذا التشهد، فانه يعتبر فيه الجلوس، سواء اعتبر ذلك مقوما او شرطاً، اذ على الاول يكون المورد من موارد الإمتناع وعلى الثاني يكون المورد من موارد التزاحم، فان حرمة الشرط ووجوب المشروط لا يجتمعان امتثالاً، وعليه فتسلب القدرة الشرعية عن السجود، فينتقل الى بدله الاضطراري.

ومن هنا يظهر حكم الصلاة في حال الخروج المضطر اليه بناء على اباحته، فانه تجوز الصلاة فيه بالمقدار الذي لا يستلزم تصرفاً زائداً على نفس الخروج او زيادة مدة الخروج، والا لم تصح الصلاة بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي.

هذا تمام الكلام في مسألة اجتماع الامر والنهي[1].

ويقع الكلام بعد ذلك في مسألة...

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

«إقتضاء النهي الفساد»

وموضوع البحث فيها: هو ان تعلق النهي بالعمل عبادة كانت او معاملة هل يستلزم فساده او لا؟.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى بيان امور، وبعضها وان لم يترتب على تحقيقه أي اثر عملي لكنا نتعرض الى بيانها جرياً على طبق الكفاية، لكن نكتفي ببيان مطلب الكفاية وايضاحه لا اكثر.

الامر الاول: في بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي، وقد تقدم بيانه في بدء الشروع في تلك المسألة فلا نعيد.

الامر الثاني: في بيان الوجه في عدّ هذه المسألة من المسائل اللفظية، وهو: وجود القول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة العقلية بين النهي والفساد فيها، فلو جعل البحث بحثاً عقلياً لم يكن هذا القول من اقوال المسألة، بخلاف ما لو جعل البحث لفظياً فانه يكون من اقوالها.

ودعوى: ان الملازمة بين الحرمة والفساد في العبادة على تقدير ثبوتها، فهي تكون بين الفساد والحرمة ولو لم تكن مدلولة باللفظ، وعلى تقدير انتفائها فكذلك.

تندفع: بامكان جعل البحث في العبادة في دلالة الصيغة على الفساد بما يعم الدلالة الإلتزامية التي ترجع في الحقيقة الى البحث عن ثبوت الملازمة، فيكون البحث لفظياً في كلا الموردين[1].

---

(١) لم يتعرض سيدنا الاستاذ (دام ظله) الى ما ذكره صاحب الكفاية من مرجحات جانب النهي، وعلل ذلك: بان المورد بناءً على الامتناع يكون من موارد التعارض . وبناءً على الجواز يكون من موارد التزاحم. وقد مرّ ذكر مرجحات باب التزاحم وسياتي ذكر مرجحات باب التعارض، فلا حاجة للتعرض في المقام =

هذا ايضاح مطلب الكفاية في هذا الامر ولابد من توجيه كلامه بحمله على ان المفروض في كلامه ان الملازمة التي هي موضوع النفي والاثبات هي الملازمة البيّنة الموجبة لدلالة اللفظ، كي لا يرد عليه ما اورده المحقق الإصفهاني من ان اصل الملازمة ثبوتا اذا كان محل الإشكال، فلا معنى للبحث عن الدلالة الالتزامية[١].

وقد اخذه (قدس سره) مما اورده صاحب الكفاية على صاحب المعالم في عدّ مبحث مقدمة الواجب من المباحث اللفظية[٢].

وقد فسرناها فيما تقدم بان طبيعي الملازمة الاعم من البينة وغيرها محل اشكال، فلا معنى لايقاع البحث في الدلالة الالتزامية المبتنية على الملازمة البينة.

الامر الثالث: في بيان المراد من النهي في موضوع البحث.

وتوضيح ما ذكره (قدس سره)[٣]: ان لفظ النهي وان كان ظاهراً في النهي التحريمي، الا ان ملاك البحث لما كان يعم التنزيهي ولا اختصاص له بالحرمة ـ كما سيتضح ـ، تعين ارادة الأعم من التحريمي التنزيهي في موضوع البحث.

ودعوى: ان ملاك البحث في المعاملات لا يعم التنزيهي، اذ لم يتوهم متوهم استلزام كراهة المعاملة لفسادها، والمفروض ان المأخوذ في متعلق النهي في موضوع البحث هو الاعم من العبادة والمعاملة، فان المراد بـ:«الشيء» ذلك، فيكون موجباً لاختصاص البحث بالحرمة، اذ لا بحث في اقتضاء الكراهة لفساد

= الى ما ذكره صاحب الكفاية، مع ان ما ذكره من المرجحات ليست من باب واحد، فبعضها يرتبط بباب التعارض وهو الاولى، وبعضها يرتبط بباب التزاحم وهو الأخيران. فالتفت. راجع كفاية الاصول (منه عفي عنه).

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٠٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المعاملة المفروض عموم لفظ «شيء» لها.

وبالجملة: عموم الملاك للنهي التنزيهي يقتضي تعميم المراد من النهي، وارادة الاعم من العبادة والمعاملة من لفظ «شيء» مع اختصاص عموم الملاك في العبادة، يقتضي تخصيص المراد من النهي.

تندفع: بان المراد من النهي طبيعي النهي الشامل لكلا الفردين لا خصوصية كلا الفردين، فلا منافاة حينئذ، اذ يصح وقوع المطلق بما هو مطلق مورد الحكم او الترديد مع اختصاص ذلك ببعض افراده، فمثلاً لو علمنا بان زيداً يشرب نوعين من الدواء، وعمراً يشرب نوعاً واحداً، صح لنا الحكم في جملة واحدة بان زيداً وعمراً يشربان الدواء، او السؤال عن انهما هل يشربان الدواء او لا؟.

نعم لو اريد خصوص الفردين اتجه الإيراد. فتدبر.

هذا بالنسبة الى التحريمي والتنزيهي.

اما بالنسبة الى النفسي والغيري، فذكر: انه لا وجه لتخصيص الكلام في النفسي، بل يعم الغيري اذا كان اصلياً، بمعنى انه مدلول للكلام بنفسه، اذ يمكن ان يدعى باقتضائه الفساد ولو لم تكن مخالفته موجبة للبعد والعقاب، لدلالته على مبغوضية العمل الموجب لارتفاع محبوبيته فلا يكون مقرباً. ومما يؤيد ذلك: انه قد جعل ثمرة النزاع في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فساده اذا كان عبادة، مع ان النهي على القول به غيري، في بعض وجوهه.

نعم اذا كان تبعيا غير مدلول للكلام كان خارجا عن موضوع البحث، لانه من مقولة المعنى ولكنه داخل فيما هو ملاكه. فالتفت.

الامر الرابع والخامس : في بيان المراد بالعبادة والمعاملة المقصودة من لفظ «شيء» المأخوذ متعلقا للنهي في موضوع البحث.

وقد افاد[١] بان المراد بالعبادة أعم مما يكون بنفسه وبذاته عبادة لله تعالى لولا حرمته كالسجود لله والخضوع له فانه عبادة بنفسه، ومما لا يكون كذلك ولكن كان لو امر به لكان امره عبادياً لا يسقط بدون قصد القربة، كالصلاة والزكاة ونحوهما. فيقع البحث: ان النهي هل يمنع من تحقق العبادية ألتي تترتب على السجود او الصلاة مثلاً لولا النهي او لا يمنع ؟.

واما ما فسر به المراد من العبادة بانه ما امر به لاجل التعبد به، او ما يتوقف صحته على النية، او ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، فهو غير صحيح لان العبادة بهذا المعنى يمتنع تعلق النهي بها كي يتكلم في اقتضائه الفساد وعدمه، اذ يمتنع تعلق النهي بما فرض تعلق الأمر به فعلا او ثبوت صحته فعلاً او ما كان فيه المصلحة فعلا.

وهذا كما عرفت يقتضي ان يكون نظر صاحب الكفاية إلى اعتبار المفسرين للعبادة بهذه المعاني، الصحة الفعلية، والمصلحة الفعلية، في تحقق العبادة. والا فلو كان نظرهم الى الصحة الشأنية فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكفاية. فتدبر. وعلى كل فالامر ليس بمهم كما يقول صاحب الكفاية لان الغرض شرح الأسم لا التعريف بالحدّ او الرسم.

واما المراد بالمعاملة: فقد ذكره في الأمر الخامس[٢] بعد تقديم مقدمة، محصلها: ان الصحة والفساد انما يثبتان للعمل بلحاظ ترتب ما يترقب منه من الاثر وعدم ترتبه.

ومن الواضح ان ما يدخل في محل النزاع ما كان قابلاً للاتصاف بكلا الوصفين حتى يقبل البحث في استلزام النهي فساده، اما ما لا يقبل الاتصاف

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايه الاصول / ١٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بهما كليهما، اما لعدم كونه ذا أثر اصلاً او لانه ذو اثر لكنه كان ملازما له دائما لا يتخلف عنه، فلا يدخل في محل النزاع لعدم اتصافه بالفساد، فلا معنى للبحث عنه، ويمثل له بالملاقاة في تحقق الطهارة او النجاسة، فقد قيل: انها بمنزلة العلة التامة لحصول اثرها، وبالاتلاف في تحقق الضمان. لكنه خارج عما نحن فيه لانه منهي عنه في المورد الذي يقبل تعلق النهي به مع كونه ما يترتب عليه الاثر.

وعلى كل حال فيدخل في محل النزاع كل ما كان قابلاً للاتصاف بالوصفين، كالعقود والايقاعات وغيرهما كالتحجير والحيازة في ثبوت الحق او الملكية. ولا وجه لتخصيص الكلام بالعقود والايقاعات كما ذهب اليه المحقق النائيني بدعوى: عدم توهم اقتضاء النهي في مثل التحجير للفساد[١]، فانها تندفع: بان الملاك الذي يقتضي الفساد في مثل العقود يقتضيه في مثل التحجير، وهذه الدعوى مما لا شاهد لها اذا لم تكن معقد الاجماع.

الامر السادس : في بيان ان وصف الصحة والفساد من الاوصاف الاضافية الحقيقية، فانها يثبتان للشيء بلحاظ ترتب الاثر المترتب عليه وعدمه، ولذلك امكن اتصاف الشيء الواحد بهما معاً بلحاظ ترتب أثر وعدم ترتب آخر، كما ولاجل ذلك كان اتصاف الشيء بهما يختلف باختلاف الانظار لاختلافها في الاثر المترقب على العمل والمرغوب منه، ولكنها عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية وعدمها، وتفسيرها بغير ذلك في بعض الإصطلاحات، انما هو تفسير باللازم لكونه محط النظر[٢].

وقد تقدم هذا البيان منه في بحث الصحيح والاعم ونقلناه هنا ملخصاً لعدم أي أثر يترتب عليه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٨٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وانـما المهم هو تحقيق البحث في تنبيه الامـر السادس ، الذي عقده صاحب الكفاية لتحقيق: ان الصحة هل هي من الامور المجعولة او لا ؟. وتحقيق هذا المطلب ينفعنا في جريان استصحاب الصحة مع الشك في فقدان الجزء او حصول المانع في الشبهة الحكمية، لان الصحة اذا كانت من المجعولات الشرعية كانت مما يقبل التعبد وضعا ورفعا، فصح اجراء الاصول فيها.

وقد افاد (قدس سره): ان الصحة في العبادة ان كانت موافقة الامر او الشريعة ـ كما هي عند المتكلم ـ فهي من الامور الانتزاعية، فان موافقة الامر تنتزع عن مطابقة المأتي به للمأمور به، وليست من الامور المجعولة لا استقلالاً ـ كما هو واضح ـ ولا تبعاً لجعل المأمور به، اذ بجعل المأمور به لا تتحقق الموافقة ما لم يتحقق المأتي به. و اما بمعنى سقوط الاعادة والقضاء ـ كما هي عند الفقيه ـ، فالوجه هو التفصيل بين المأمور به بالامر الواقعي بالنسبة الى أمره والمأمور به بالامر الظاهري والاضطراري بالنسبة الى الامر الواقعي الاولي. فان سقوط الاعادة والقضاء في الاول من اللوازم العقلية للاتيان به لحصول الغرض وسقوط الامـر، فلا وجـه للاعادة او القضاء، فهي بهذا المعنى ليست حكما جعليا لا استقلاليا ولا تبعيا، كما انها ليست من الامور الانتزاعية، بل هي امر واقعي يحكم به العقل كاستحقاق العقوبة والمثوبة الذي يحكم به العقل ويستقل به. واما سقوطها في الثاني فقد يكون مجعولاً كما لو لم يكن المأمور به الاضطراري والظاهري وافياً بملاك الواقع وامكن تداركه فكان مقتضى القضاء او الاعادة ثابتاً فيحكم الشارع بسقوطها في هذه الحال تحقيقاً على العباد ومنة منه عليهم، كما انه قد يحكم بثبوتها. فالصحة في هذه الصورة من الاحكام المجعولة وليست من الاوصـاف الانتـزاعية. لكن هذا بلحاظ طبيعي المأمور به. اما المصداق الخارجي المنطبق عليه المأمور به فالمصلحة فيه انتزاعية لا مجعولة، اذ هي تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به ولم تجعل له الصحة استقلالا، نظير اتصافه

بالوجوب، فان الوجوب انما يجعل بازاء الطبيعي لا بازاء افراده، لكن ينتزع عن مطابقة الطبيعي لفرده وصف الوجوب للفرد.

واما الصحة في المعاملات: فهي بمعنى ترتب الاثر على المعاملة، وهذا امر بيد الشارع فهو الذي يجعل الاثر على المعاملة سواء كان بنحو التأسيس او الامضاء، لبناء العقلاء على ترتب الاثر. فالصحة فيها مجعولة للشارع لكنها بلحاظ كلي المعاملة لا مصاديقها، اما في مصاديقها الخارجية فالصحة فيها انتزاعية تنتزع عن مطابقة الفرد للطبيعي المجعول سبباً، كما هو الحال في الاحكام التكليفية كما عرفته. هذا ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام[1].

وقد يرد على ما افاده في تحقيق صحة العبادة وجوه:

الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في حاشيته، وهو اشكال علمي يتعلق بما افاده صاحب الكفاية من عدم كون الصحة بمعنى سقوط القضاء في صورة الاتيان بالمأمور به الواقعي من الامور الانتزاعية، فانه ذكر: ان كونه من الاحكام العقلية لا ينافي كونه من الامور الانتزاعية، فان الامر الانتزاعي هو ما لا واقع له الا منشأ انتزاعه. ومن الواضح ان مسقطية العمل للقضاء كذلك، فهي امر انتزاعي من ترتب عدم القضاء على العمل. فما ذكره من عدم كونها من الاوصاف الانتزاعية لا وجه له[2].

الثاني: فيما يتعلق بما ذكره من ان الصحة في مورد الاتيان بالمأمور به الظاهري او الاضطراري من الاحكام المجعولة لكن يتصف بها الطبيعي. اما الفرد فصحته انتزاعية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٠٨ ـ الطبعة الاولى.

فان هذا عجيب، اذ الموضوع بالنسبة الى الحكم المرتب عليه يختلف عن المتعلق بالنسبة الى الحكم المتعلق به، فان الاحكام قد يدعى بان متعلقاتها هي الطبائع لا الافراد لبعض الوجوه، وحينئذ فيوجد الحكم في عالم الاعتبار وجد الفرد أم لم يوجد، لكن هذا الكلام لا يأتي بالنسبة الى موضوعات الاحكام، فان الحكم مترتب على وجودها الخارجي لا على الطبيعي، اذ مرجع الموضوع الى ماأخذ مفروض الوجود في تحقق الحكم، فقبل وجود العالم لا حكم اصلا بوجوب الاكرام في قول المولى «اكرم العالم». وقبل السفر لا حكم بوجوب التقصير. وهكذا الحال في المعاملات، فان الملكية انما تترتب على البيع الخارجي، لا على طبيعي البيع، فلا ملكية بدون البيع خارجا. ومن الواضح ان نسبة سقوط القضاء الى العمل نسبة الحكم الى موضوعه لا نسبته الى متعلقه، فهو لا يترتب الا على الوجود الخارجي للعمل لا طبيعي العمل.

وبالجملة: ما افاده (رحمه الله) يرجع الى الخلط بين متعلقات الاحكام وموضوعاتها وتشريكها في الاثر. فالتفت.

الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ايضاً مما يتعلق بما ذكره (قدس سره): من كون الصحة بمعنى سقوط القضاء في المأمور به الاضطراري او الظاهري من المجعولات في بعض الاوقات. وتقريره: ان التعبير بسقوط القضاء مما لا محصل له بظاهره، اذ ليس القضاء من العناوين الجعلية كالملكية حتى يكون اسقاطه جعلياً، بل هو فعل تكويني يأتي به المكلف، فلا معنى لاسقاطه ورفعه، فالمعقول ليس الا ايجاب القضاء وعدمه، والمراد بسقوط القضاء عدم ايجاب القضاء بلحاظ مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة المقتضية للوجوب.

ومن الواضح: انه لا يمكن ان يكون المقصود ومحل البحث في الجعل وعدمه هو سقوط القضاء بهذا المعنى ـ أعني: عدم ايجابه ـ، اذ المفروض هو

البحث عن مجعولية الصحة التي يتصف بها الفعل وينتزع له عن تلبسه بها عنوان الصحيح، وبديهي ان الفعل لا يتصف بوجوب القضاء وعدمه، فان الوجوب وعدمه مما يتصف بهما القضاء لا العمل الاضطراري او الظاهري.

ودعوى: ان المراد بالصحة مسقطية المأتي به وعليّته لعدم الأمر بالقضاء، وهي مجعولة بتبع جعل عدم وجوب القضاء.

تندفع: بان العلة في عدم الامر بالقضاء ليس هو المأتي به، بل مصلحة التسهيل والتخفيف الغالبة على المصلحة الواقعية المقتضية للحكم كما هو المفروض.

هذا تقرير الايراد مع حذف بعض الزوائد لعدم دخلها فيه[1].

والمتأمل فيه يرى ان هذا الايراد يرجع الى انكار وجود وصف الصحة القابل لاتصاف الفعل به، وان ما يتخيل وصفاً له هو من اوصاف غيره.

وفيه:

اولا: انه يناقض الوجدان لاطلاق الصحيح او عدمه على العمل الاضطراري والظاهري من دون أي عناية، ولذا نرى انه كثيراً ما يسأل عن صحة العمل وفساده. كما انه يناقض ما قرره (قدس سره) من البحث عن الإجزاء في الأوامر الظاهرية والاضطرارية، فانه لا معنى للإجزاء الا الكفاية، و مرجعه الى صحة العمل. ولم يناقش هناك بانه لا معنى لدعوى كفاية المأتي به عن القضاء، لان العلة في عدم وجوبه شيء آخر غير العمل، بل أجرى البحث على طبيعته التي جرى عليها الآخرون.

وثانياً: ـ وهو عمدة الجواب ـ ان الحكم يرتبط بأمرين، يرتبط بموضوعه ـ ونعني بالموضوع: ما يعم الموضوع اصطلاحاً والسبب والشرط، وهو

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٠٨ ـ الطبعة الاولى.

كل ما رتب الشارع ثبوت الحكم على ثبوته وتحققه ـ ويرتبطه بعلة جعله وداعي تشريعه. ومن الواضح ان نفي وجوب القضاء وان كانت علته الغائية والداعي له هو مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة الاولية، لكن موضوعه من جاء بالعمل الإضطراري او الظاهري دون غيره.

فنفي الامر بالقضاء يترتب على المأتي به ترتب الحكم على موضوعه، فهو يرتبط بالمـأتي به بهذا الارتباط، وهو يكفي في وصف المأتي به بالصحة وكونه مسقطاً للامر بالقضاء، وان كانت العلة الغائية لعدم الأمر به شيئـاً آخر.

فاتصـاف المـأتي به بالصحة باعتبار ترتب الأثر المجعول عليه، نظير اتصاف الاضطرار برافعيته للحكم، فان الاضطرار ليس هو الموجب للارتفاع حقيقة، بل هو موضوع ارتفاع الحكم.

وبـالجملة: يصح لنا وصف العمل بالصحة بلحاظ ترتب الأثر عليه ، ومفهومها في المقام وان كان من الامور الانتزاعية وهو مسقطية العمل للقضاء ، فأنه ينتزع عن ترتب نفي القضاء على العمل، لكن واقعها وهو الترتب المزبور أمـر جعـلي للمولى وهذا هو المطلوب، فان المقصود من كون الصحة مجعولة وعدمها ليس مفهوم الصحة، بل واقعها فانه مورد الاثر العملي في مقام اجراء الاصول لا المفهوم. ولا يقصد من التعبير عن الصحة بالمسقطية سوى واقعها، نظير التعبير برافعية الاضطرار للحكم ومرفوعية الحكم بالاضطرار، فانّه يقصد به واقع هذا التعبير، وهو عدم ثبوت الحكم في مورد الاضطرار، فلو عبر عن موضوع التعبد بالرافعية والمرفوعية، لا يقصد التعبد بهذا العنوان، بل التعبد بواقعه الذي بلحاظه انتزع هذان العنوانان، وهو عدم جعل الحكم.

ثم انه (قدس سره) اورد على صاحب الكفاية فيما ذهب اليه من كون الصحة في المعاملات مجعولة، لانها بمعنى ترتب الاثر وهو مجعول للشارع، بما محصله: ان المجعول في باب المعاملات نفس الاثر وهو الملكية في البيع ونحو

ذلك، اما ترتب الاثر فهو عقلي ليس مجعولا للشارع. ونفس الاثر لا يصحح الاتصاف بالصحة، اذ ليست الصحة نفس الأثر، بل ترتبه كما هو المفروض .

اذن فالصحة في المعاملات كالصحة في العبادات ليست من الامور المجعولة للشارع في رأي المحقق الاصفهاني[1] (قدس سره).

لكن هذا الايراد غير سليم عن المناقشة، فان ترتب الأثر في المعاملات ليس عقلياً، بل يكون شرعياً، لان المقصود بالترتب لا يعدو أحد امرين: اما منشئية العقد لثبوت اثره المجعول شرعاً. واما ثبوت الاثر بعد تحقق العقد. وكل من هذين الامرين ليس عقليا، فان المنشئة العقد لثبوت الاثر جعلية، ولذا تدور في السعة والضيق والثبوت والعدم مدار الجعل والاعتبار.

وهكذا ثبوت الاثر بعد تحقق العقد، فانه أمر يرتبط بالجاعل لا بالعقل، ولذا قد يثبت وقد لا يثبت باعتبار الجعل وعدمه.

وبالجملة: فربط الأثر بالعقد امر بيد الجاعل، ولذا يتصرف به كيفما يشاء. والمراد من منشئة العقد للاثر ليس مفهوم المنشئة بل واقعها، فان مفهومها وان كان امراً انتزاعيا لكن واقعها امر جعلي، نظير موضوعية الموضوع فان واقعها ليس الا جعل الحكم عند تحققه، وان كانت هي انتزاعية، ولاجل ذلك يقال: ان اجراء الاصل في موضوعية الموضوع مرجعه الى اجرائه في الحكم.

وبالجملة: فواقع الصحة في هذه الموارد مجعول شرعي وهو ثبوت الأثر عند ثبوت العقد، وينتزع عنه منشئية العقد له وسببيته كما ينتزع التمليك بلحاظ الملكية بالنسبة الى الجاعل. وكانتزاع الايجاد بلحاظ الفعل بالنسبة الى الموجد.

وقد عرفت ان الغرض يتعلق بما هو واقع الصحة لا مفهومها، فان الذي يقصد كونه مجرى الاصل هو الواقع لا المفهوم.

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٠٩ ـ الطبعة الاولى.

ويتحصل مما ذكرنا ان ما جاء به المحقق الاصفهاني لا نعرف له وجهاً وجيها.

ثم انك عرفت ان الصحة تثبت للشيء بلحاظ ترتب الأثر المرغوب عليه، كما ان الفساد يثبت له بلحاظ عدم ترتبه.

وهذا المعنى ينتقض بكثير من الموارد التي لا يتصف الشيء بالصحة والفساد بلحاظ ترتب اثره وعدمه كالخمر الحرام وغير الحرام، فان الاول لا يتصف بالصحة كما ان الثاني لا يتصف بالفساد. وكالسفر الموجب للقصر وغير الموجب له، فان الاول لا يتصف بالصحة والثاني لا يتصف بالفساد. وهكذا الحال في كثير من موضوعات الاحكام.

ويندفع هذا النقض: بان الاتصاف بالصحة والفساد ليس منشؤه ترتب الاثر وعدمه مطلقاً، بل منشؤه ترتب الاثر المترقب عادةً من العمل، بحيث يكون المنظور في اتيان العمل عادة ترتب هذا الاثر، فترتبه يوجب الاتصاف بالصحة وعدم ترتبه يوجب الاتصاف بالفساد، ومن الواضح انه لا يلحظ في ايجاد الخمر عادة ترتب الحرمة عليه، بل المحلوظ هو الإسكار، فلو ثبت اسكاره كان خمراً صحيحاً ومع عدم كونه مسكرا كان خمراً فاسداً. والبيع انما يتصف بالصحة لو ترتبت عليه الملكية لانه الاثر المترقب منه عند ايجاده. وهكذا.

وبعد هذا نعود على ما كنا عليه من معرفة ان الصحة مجعولة او لا؟. وقد عرفت عدم تمامية ما اورده المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية. فيتعين الالتزام به لانه مما يتلأم مع الوجدان والبرهان كما عرفت.

وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى التفصيل بين الصحة الواقعية والصحة الظاهرية، فالتزم بالمجعولية في الثانية دون الاولى، فانه بعد ان تعرض مفصلاً الى تحقيق مفهوم الصحة وان الملاك فيه هو انطباق المأمور به على المأتي به في العبادات وانطباق ما اعتبره الشارع سببا للأثر على المعاملة الخارجية

في المعـاملات، وانه بذلك يتضح ان تفسير الصحة بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين او باسقاط القضاء والاعادة كما عن الفقهاء لا يرجع الى المغايرة في معنـاهـا بين الطرفين، بل ذلك تفسير بالمهم من لوازمها وآثارها والمعنى لدى الطرفين واحد، ـ بعد ان ذكر ذلك بتفصيل ـ تعرض الى تحقيق كون الصحة من المجعـولات الشـرعية وعـدمـه، فذهب الى التفصيل المـزبـور وتقرير وجهه بتلخيص: اما عدم كون الصحة الواقعية من المجعولات ـ ويقصد بها الصحة في العمل الواقعي ـ، فلان الصحة عبارة عن انطباق المأمور به على الموجود الخارجي في العبادات، وانطباق سبب العقد على الموجود الخارجي في المعاملات، والفساد فيهما عبارة عن عدم الانطباق، ومن الواضح ان الانطباق في الاوامر الواقعية ليس مرتبطاً بالجعل، بل هو خارج عن دائرة الجعل، ومثله الحال في الصحة في موارد الاوامر الواقعية الثانوية لماذكره (قدس سره) في مبحث الاجزاء من ان المـأمـور به الاضطراري لابد وان يكون مجزيا عن الواقع الاولي لاستحالة الأمر بغير المقيد مع بقاء القيدية، فمع تعلق الامر به نستكشف سقوط القيدية في مورد الاضطرار، فيكون الامر واقعا متعلقا بغير المقيد وانطباقه على الخارج عقلي.

وامـا كون الصحـة الـظاهـرية مجعولة ـ ويعني بها الصحة في العمل الظاهري ـ، فوجهه: ان قيام الامارة او الاصل على الاكتفاء بالعمل حتى مع انكشاف الخلاف مرجعه الى التعبد بانطباق المأمور به الواقعي على المأتي به فيكون الانطباق هٰهنا مجعولاً. لكن الصحة في الفرض لا تكون من الاحكام الظاهرية الصرفة، بل تكون برزخاً بينها وبين الاحكام الواقعية الثانوية، اذ من جهـة اخـذ الشك في موضوعها تكون حكماً ظاهرياً، ومن جهة كونها موجبة لسقـوط التكليف الـواقعي عنـه حتى بعـد انكشـاف الخلاف تكون شبيهة بالاحكام الواقعية الثانوية، فبذلك تكون وسطاً بين المرتبتين.

هذا ملخص ما افاده (قدس سره)(١). وفيه ما لا يخفى من جهات:

الاولى: ما ذكره (قدس سره) من ان الملاك في اتصاف العمل بالصحة هو انطباق العمل المشروع ـ عبادة كان او معاملة ـ على الموجود الخارجي عدولاً عما عليه القوم، وما ذكره هو اولاً من ان ملاك الاتصاف بالصحة ترتب الاثر على العمل، والاشكال فيه من وجهين:

الاول: انه ذكره بنحو الدعوى من دون ان يقيم عليه أي دليل ويستند فيه الى وجه وهو مما لا يتلاءم مع البحث العلمي.

الثاني: انه غير صحيح في نفسه، لبداهة اتصاف العمل بالصحة من دون ثبوت الانطباق المزبور كالصلاة الجهرية المأتي بها اخفاتاً وبالعكس، اذا كان ذلك عن جهل تقصيري، فانه يلتزم بصحة العمل ويعبر عنه بالصحيح في النص والفتوى مع انه لاينطبق عليه المأمور به، ولذا يعاقب على تركه وتفويته. اذن فالأوجه الالتزام بان ملاك الصحة هو ترتب الاثر وفاقاً لما عليه القوم.

الثانية: ما ذكره من ظهور وحدة المعنى للصحة لدى الفقهاء والمتكلمين، وكون الاختلاف بينهما بلحاظ الاختلاف فيما هو المهم من الاثر من تعيّن كون الملاك في الاتصاف بالصحة هو الانطباق. وقد اخذ هذا البيان من كلام الكفاية حيث فسر الصحة بالتمامية، واستظهر ان المقصود للفقهاء والمتكلمين ذلك، والتعبير بغيره في تعاريفهم تعبير عن لازم المعنى لا اصله(٢).

وجهة الاشكال فيه: ان نحو ما افاده يختلف عن نحو ما افاده صاحب الكفاية، فان صاحب الكفاية فسر الصحة بالتمامية، وبما انه معنى جامع لكلا التفسيرين الواردين في كلام الفقهاء والمتكلمين ادعى ان اختلاف تفسيرهم

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٩١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يرجع الى الاختلاف في الاثر المرغوب لا في اصل المعنى، فانه محفوظ في كلا التفسيرين، فمراد الفقيه التمامية من حيث سقوط القضاء والاعادة، ومراد المتكلم التمامية من حيث موافقة الشريعة. فكان لما ادعاه وجه.

واما المحقق النائيني فلم يذهب الى ان معنى الصحة هو الانطباق حتى يدعى انه معنى جامع لكلا التفسيرين، بل ذهب الى ان ملاك الاتصاف بالصحة هو ذلك، وهذا لا يستلزم وحدة المعنى لدى الطرفين مع اختلاف تفسيرهم، فترتب ظهور وحدة المعنى لديهما على ملاكية الانطباق للصحة امر لا وجه له بايدينا فالتفت.

الثالثة: ما ذكره من كون الصحة في موارد الاوامر الاضطرارية غير مجعولة خلافاً لصاحب الكفاية وتوجيهه بما عرفت بيانه، والاشكال فيه يظهر مما تقدم في مبحث الاجزاء من عدم تسليم ما افاده في وجه لابدية الاجزاء في الاوامر الاضطرارية، فراجع تعرف.

وعليه، فللشارع الحكم بالاجزاء في بعض الموارد غير المقتضية له، فتكون الصحة مجعولة كما ذهب اليه صاحب الكفاية.

الرابعة: ما ذكره في وجه مجعولية الصحة في الاوامر الظاهرية، من ان قيام الامارة او الاصل على الاكتفاء بالعمل يرجع الى تعبده بانطباق الواقع على المأتي به.

وجهة الاشكال فيه هي: ان التعبد لا يصح إلا بما كان مجعولاً شرعياً ـ تكليفيا او وضعياً ـ او موضوعاً لاثر شرعي، وليس انطباق الواقع على المأتي به من المجعولات الشرعية بكلا النحوين كما هو واضح. كيف ؟ ويراد تصحيح جعله بالتعبد الذي هو محل البحث ـ كما انه ليس من موضوعات الاحكام الشرعية، اذ لا يترتب على الانطباق أي أثر شرعي.

مع ان التعبد بالموضوع للاثر الشرعي مرجعه الى التعبد بنفس الاثر،

فلا يستلزم مجعولية الموضوع وكونه من المجعولات الشرعية كما لا يخفى. اذن فالتعبد بالانطباق لا محصل له.

وورود التعبد بالإتيان ببعض الاجزاء كقوله (ع): «بلى قد ركع» لا يرجع الى التعبد بالانطباق، بل الى التعبد بتحقق المأمور به والاتيان به بلحاظ نفي الامر ورفعه، يعني ان واقعه التعبد برفع الامر.

الخامسة: ما ذكره من ان الصحة الظاهرية وسط بين الحكم الظاهري والواقعي الثانوي.

اذ يرد عليه: بان المقصود بها هو وسط ان كان هو الصحة المجعولة ـ كما هو ظاهر العبارة ـ فهو حكم واقعي موضوعه الإتيان بالعمل الظاهري وليس حكماً ظاهرياً، كيف ؟ وهو ثابت حتى بعد انكشاف الخلاف كما هو الفرض. وان كان هو الحكم الظاهري الثابت للعمل فهو حكم ظاهري موضوعه الشك ويزول بعد انكشاف الخلاف بلا اشكال، والإكتفاء بما جاء به عن الواقع انما هو لاجل دليل آخر قام عليه لا من جهة كونه ماموراً به بالامر الظاهري.

وخلاصة ما ذكرنا: ان ما افاده المحقق النائيني في المقام مما لانراه متناسباً مقامه العلمي الرفيع. وثبت مما ذكرنا ان ما افاده صاحب الكفاية متين جداً لا يرى فيه شائبة للاشكال.

الامر السابع: في تحرير الاصل عند الشك. ولا يخفى ان محل البحث هو معرفة الاصل، في اقتضاء النهي فساد العمل، فتعلق النهي بالعمل مفروغ عنه، فلا يتجه ايقاع البحث في صورة الشك في الفساد من جهة كون الشبهة موضوعية او حكمية، كما جاء في اجود التقريرات[1]. ويظهر من حاشية المحقق الاصفهاني ان هذا التفصيل ونحوه جاء في عبارة الكفاية، فانه قال ـ بعد ما ذكر

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٩٤ ـ الطبعة الاولى.

ما عرفت ـ: «ولذا ضرب خط المحو على ما في بعض نسخ الكتاب»[١] والموجود بين ايادينا من الكفاية لا تفصيل فيه وانما هو مختصر جداً. وعلى كل فتحقيق الحال في معرفة وجود الاصل وعدمه ان نقول: ان المقصود بالصحة والفساد في العبادة احد معان ثلاثة:

الاول: الصحة والفساد من جهة موافقة الامر وعدمها، ومن الواضح انه لا شك في الفساد من هذه الحيثية، اذ مع تعلق النهي بها لا يتعلق بها الامر، فلا تقع العبادة موافقة للامر في وجه من الوجوه لعدم الامر، فلا معنى للبحث عن الأصل لعدم الشك.

الثاني: الصحة والفساد من جهة وفاء العمل بالملاك وعدمه، وهذا المعنى وان كان مورداً للشك، اذ مع تعلق النهي بالعمل قد يلتزم ببقاء ملاك الامر على ما كان عليه وانما غلب عليه الملاك الراجح وكان مانعاً من تأثيره لا غير، كما هو ظاهر صاحب الكفاية في مبحث اجتماع الامر والنهي[٢]، وقد يلتزم بانتفائه لان ملاك الامر هو المصلحة الراجحة، ومع تعلق النهي لا تكون هناك مصلحة راجحة لحصول الكسر والانكسار، والا لامتنع تعلق النهي فيكون ملاك النهي موجبا لرفع ملاكية ملاك الامر لا مانعاً عن تأثيرها.

وبما ان هذا الامر مورد البحث، فقد يصير مورداً للشك، فيكون محلاً لتأسيس الاصل، لكن ليس لدينا اصل يعين احد الطرفين كما لا يخفى.

الثالث: الصحة والفساد من جهة مقربية العمل وعدمه، وهذا المعنى قد يصير مورد الشك أيضا فيشك في ان المبعوضية الفعلية هل تتنافى مع التقرب المعتبر في العبادة او لا؟ ولكن لا اصل لدينا يعين احد الطرفين كما لا يخفى.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣١٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

نعم الاصل في المسألة الفرعية يقتضي الفساد، اذ يشك ان العمل المأتي به مقرب او لا؟ فيشك في فراغ ذمته باتيانه بالعمل المنهي عنه، فقاعدة الاشتغال محكمة.

وهذا جميعه بالنظر الى كون المسألة عقلية يقع البحث فيها في الملازمه العقلية بين النهي والفساد.

اما لو كانت المسألة لفظية: بان كان النزاع في ان النهي ظاهر في الارشاد الى مانعية المنهي عنه او هو ظاهر في الحرمة التكليفية لا غير ؟ فمع الشك في ذلك لا اصل في المسألة الاصولية يعين احد الطرفين وهو واضح.

واما في المسألة الفرعية: فالشك فيها يرجع الى الشك في مانعية المنهي عنه، فيكون المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر والاصل هوالبراءة.

ولا يتجه التمسك باطلاق دليل المأمور به لعدم الأمر في مورد النهي، اذ البحث في ان النهي المتعلق بالعبادة الخاصة هل يدل على مانعية تلك الخصوصية اولا يدل؟ وانما يدل على حرمة العمل المتخصص بالخصوصية بعد الفراغ عن عدم منافاة الحرمة التكليفية للتقرب بالعمل، فالعمل منهي عنه فلا يمكن ان يكون متعلقاً للامر فيكون خارجاً عن الاطلاق لا محالة، فهو خارج عن دائرة الاطلاق، ومن هنا يعلم ان قياسه بمورد عدم النهي لا وجه له، فما افاده المحقق الاصفهاني من التمسك بالاطلاق غير خال من الاشكال.

هذا فيما يتعلق بالاصل في مورد النهي عن العبادة وما ذكرناه من التفصيل مأخوذ عما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بادنى اختلاف. فلاحظه[1].

واما مورد النهي عن المعاملة فمع الشك في اقتضائه الفساد لا اصل في

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين.نهاية الدراية ١ / ٣١٠ ـ الطبعة الاولى.

المسألة الاصولية يعين احد الطرفين.

واما في الاصل فيما يقع من العقود خارجاً، فان كان هناك اطلاق او عموم يتمسك به في تصحيح المعاملة لعموم﴿ اوفوا بالعقود ﴾[1] لو تم كان هو المتعيّن ولا تصل النوبة الى الاصل العملي، وبدونه فالاصل العملي يقتضي الفساد لاستصحاب عدم ترتب الاثر على المعاملة كالملكية في البيع والزوجية في النكاح ونحو ذلك.

فما ذكره صاحب الكفاية من عدم الأصل في المسألة الاصولية في كلا الموردين وجيه كما ان ما ذكره من كون الاصل في المسألة الفرعية يقتضي الفساد في كلا الموردين وجيه أيضا. الا اذا كان البحث في العبادة عن دلالة النهي على المانعية فقد عرفت ان الاصل يقتضي الصحة.

كما ظهر ان الشبهة في العبادة ليست شبهة موضوعية، بعد فرض تعلق النهي بها وكون الشك في منافاته للمقربية، او كون المقصود منه الإرشاد الى المانعية. فلاحظ جيداً.

الامر الثامن: في صور النهي في العبادة.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ان النهي تارة: يكون متعلقاً بنفس العبادة. واخرى: بجزئها. وثالثة: بشرطها. ورابعة: بوصفها الملازم لها كالجهر والاخفات في القراءة. وخامسة: بوصفها المفارق كالغصبية للصلاة المنفكة عنها.

اما القسم الاول : فلا ريب في دخوله في محل النزاع. ومثله القسم الثاني، لان جزء العبادة عبادة، لكن فساده لا يستلزم فساد العمل لو اتى بغيره مما لم يتعلق به النهي ولم يقتصر عليه. نعم قد يستلزم الجمع بين فردي الجزء محذوراً

---

(١) سورة المائدة الآية: ١.

آخر يبطل العمل كتكرار السورة المستلزم لتحقق القران المبطل على القول به.

واما القسم الثالث: فحرمة الشرط لا تستلزم فساد المشروط العبادي، لعدم كون الشرط عبادة، فلا يفسد بالتحريم. نعم لو فرض كون الشرط عبادة كالطهارة للصلاة كان حرمته موجبة لفساده الموجب لفساد المشروط به.

واما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مساوقاً للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلاً كما لا يخفى.

واما القسم الخامس: فالنهي عن الوصف لا يسري الى الموصوف الا اذا كانا متحدين وجوداً بناءً على امتناع اجتماع الحكمين. واما بناء على الجواز فلا يسري الحكم من احدها الى الآخر جزماً.

هذا كله بالنسبة الى النهي المتعلق بالجزء او الشرط او الوصف. واما النهي عن العبادة لاجل هذه الامور فحاله حال النهي عن احدها اذا كان تعلق النهي بالعبادة بالعرض، وان كان النهي عنها حقيقة وكان النهي عن احدها واسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الاول.

هذا ما افاده في الكفاية[1].

ويقع البحث معه في جهات من كلامه:

الجهة الاولى: في اصل التقسيم الى هذه الاقسام، فانه مما لا وجه له، اذ البحث في دلالة النهي عن العبادة على الفساد، ومن الواضح انه لا فرق بين عبادة وعبادة سواء كانت كلاً او جزءً او شرطاً او وصفاً، فان الحكم فيها واحد والبحث عن الجميع واحد.

وان كان المقصود من هذا التقسيم البحث عن فساد ألكل بفساد الجزء،

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وفساد المشروط بفساد الشرط، فهذا لا ربط له بالبحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، بل هو بحث يحرّر في الفقه في مباحث الخلل. وان كان النظر الى البحث عن المركب المنهي عنه لجزئه او شرطه بمعنى المركب الذي تسري حرمته من حرمة الجزء او الوصف، فهو أجنبي عما نحن فيه لانه ان كانت الحرمة الثابتة للمركب حرمة عرضية، بمعنى انها تنسب اليه بالعرض والمجاز، فهو واضح، لعدم تعلق الحرمة بالمركب واقعاً حتى يبحث عن إقتضائها الفساد. وان كانت ثابتة له حقيقة بان كانت حرمة الجزء واسطة في ثبوت الحرمة للمركب تكون العبادة من مصاديق المحّرم، ولا دخل في البحث عن فسادها لسبب حرمتها، فلا يتجه هذا التقسيم لاجل بيان حرمة العبادة بحرمة جزئها، فانه لا اثر له فيما هو موضوع الكلام من إقتضاء النهي الفساد.

وجملة القول: لم يعلم دخالة هذا التقسيم والتشقيق في محل الكلام.

نعم، يمكن ان يجعل في الحقيقة بحثاً عما هو من المبادئ، بان يكون البحث في سراية الحرمة حقيقة من الجزء الى المركب ومن الشرط الى المشروط ومن الوصف الى الموصوف، فيكون البحث عن صغرى من صغريات المسألة.

وهذا الايراد ذكره المحقق الاصفهاني[1].

الجهة الثانية: فيما ذكره من ان جزء العبادة عبادة، فانه على اطلاقه ممنوع، اذ لا ملازمة بين جزئية شيء للعبادة وكونه عبادة، فيمكن ان يتعلق الامر العبادي بالعمل المركب بنحو الاستغراق لاجزائه من دون ان يكون جميع اجزائه عبادة بل يكون بعضها غير عبادي ، ويشهد له ان تقيد الصلاة بالشرط جزء من اجزاء العمل مع انه لا يعتبر فيه ان يقع بنحو عبادي. نعم مثل الركوع والسجود دل الدليل على كونه عبادياً فلا كلام فيه.

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهايه الدراية ١ / ٣١٠ ـ الطبعة الاولى.

وبوجه برهاني نقول: ان المقصود بالعبادة اما ما يكون حسناً في ذاته او ما لو امر به لكان امره عبادياً، ومن الواضح انه لا يلزم ان يكون كل جزء معنونا بعنوان حسنٍ بذاته، بل يكفي المركب كذلك.

الجهة الثالثة: فيما ذكره من ان بطلان الجزء لا يستلزم بطلان المركب اذا لم يقتصر عليه الا اذا كان التكرار مستلزماً لوجود محذور آخر كالقران - بناء على مانعيته - في تكرار السورة، كما لو أتى بسورة العزيمة وغيرها.

فان المحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى دلالة النهي عن الجزء على فساد العبادة ببيان محصله: ان الجزء المنهي عنه اما ان يؤخذ فيه العدد الخاص كالسورة المأخوذة بقيد الوحدة بناء على حرمة القران ومانعيته. واما ان لا يؤخذ فيه عدد خاص.

فعلىٰ الاول: اذا تعلق النهي باحد افراد الجزء كالنهي المتعلق بقرائة سورة العزيمة، فالقارئ لسورة العزيمة اما ان لا يقرأ غيرها او يقرأ، فان لم يقرأ غيرها كانت العبادة باطلة لعدم الاتيان بجزئها، لان النهي عن الجزء يلازم خروجه عن دليل الجزئية. وان قرأ غيرها تبطل العبادة من جهة القران.

وعلىٰ الثاني: بان التزمنا بجواز القران والتعدد ، كانت العبادة باطلة بالتعدد لوجهين:

الاول: ان دليل تحريم الجزء يخصص دليل جواز القران بغير صورة الإتيان بالمحّرم، فلا يكون القران في هذه الصورة جائزاً.

الثاني: ان تحريم الجزء يستلزم اخذ العبادة بالقياس اليه بشرط لا ويترتب عليه ثلاثة امور توجب البطلان:

الاول: كونه مانعاً، اذ لا يراد بالمانع سوى ما أخذ عدمه في الصلاة، فمع وجوده تبطل الصلاة.

الثاني: كونه زيادة في الفريضة وهي مبطلة، اذ لا يعتبر في الزيادة المبطلة

قصد الجزئية اذا كان الزائد من جنس العمل.

الثالث: خروجه عن أدلة جواز مطلق الذكر لاختصاصها بغير المحرّم باعتبار ورود جوازه بعنوان انه حسن والمحرم غير حسن، فيدخل في عمومات مبطلية الكلام، اذ الخارج منها ما كان ذكراً غير محرم.

هذا ما ذكره المحقق النائيني[١]. وهو يختلف مع صاحب الكفاية فيما لم يكن القران مانعاً في نفسه، فانه يذهب لمانعيته من جهة تحريم الجزء بالوجهين المزبورين.

الا ان الـوجه الاول لا ينهض لاثبات مدعاه لان مقصوده من جواز القـران الذي يخرج مورد الجزء المحرم عنه اما ان يكون الجواز الوضعي او التكليفي. فان كان مقصوده الجواز الوضعي بمعنى عدم مبطلية القران، فاستلزام تحريم الجزء خروج صورة اتيانه عن دليله اول الكلام فانه هو محط البحث، فالوجه الاول على هذا يكون عين الدعوى لا دليلاً عليها. وان كان مقصوده الجواز التكليفي فتحريم الجزء وان استلزم تحريم القران لكن لا ملازمة بين حرمة القران تكليفاً وبين مانعيته، والمقصود اثبات مانعيته لا حرمته. وكان عليه ان يبين ثبوت الملازمة بين الحرمة والمانعية ووجهها، لا مجرد ثبوت حرمة القران فانه لا يصلح وجهاً لاثبات مانعية القرآن.

واما الوجه الثاني: فقد اورد عليه نقضاً وحلاً.

اما النقض: فبمثل النظر الى الأجنبية المحرم في الصلاة، فانه لم يقل احد بمبطليته للصلاة.

واما الحل: فبان جزئية السورة لو اخذت بشرط لا بالنسبة الى الجزء المحرم لتم ما ذكر، لكنه لم يثبت ذلك، بل مقتضي اطلاق دليلها أخذها لا بشرط،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم: أجود التقريرات ١ / ٣٩٧ ـ الطبعة الاولى.

وعليه فلا منافاة للجزء المحرم لصحة الصلاة.

وهذا بعينه يجري في مثل النظر الى الأجنبية، فان الصلاة مأخوذة بالنسبة اليها لا بشرط بمقتضى اطلاق دليلها.

كما اورد عليه بما لا يرجع الى بطلان الدعوى: من ان بيان بطلان العمل بمثل زيادة الجزء او مبطلية الكلام مما يختص بخصوص الصلاة لا يتناسب مع البحث الاصولي المقصود به اثبات قواعد عامة تجري في مطلق ابواب الفقه، فتدبر[1].

والـذي يقتضيه التحقيق هو: تمامية ما افاده المحقق النائيني في الوجه الثاني من ان تحريم الجزء يلازم مانعيته واخذه بشرط لا.

وبيان ذلك: انه قد تقدم ان اسماء العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد، وقد فرض في الموضوع له معنى ينطبق على الزائد والناقص والقليل والكثير، فكل ما يحصل من الاجزاء يكون دخيلا في فرد العمل ومقوما له ويكون العمل صادقا على المجموع، فهو كما يصدق على ذي التسعة اجزاء يصدق على ذي العشرة بحيث يكون الجزء العاشر دخيلاً فيما يصدق عليه العمل لا خارجا عنه، اذ لم تلحظ في مقام الصدق كمية معينة من الاجزاء.

وعليه، فالعمـل المـأتي به مع الجـزء المحرم ينطبق عليه عنوان العمل كالصلاة مثلا، ويكون الجزء المحرم مقوماً للفرد. ومن الواضح ان اطلاق العنوان المأخوذ في متعلق الامر لا يمكن شموله لهذا الفرد المشتمل على الجزء المحرم، اذ يمتنع تعلق الامر بالفرد ذي الجزء المحرم. فالفرد المشتمل على الجزء المحرم خارج عن دائـرة المأمور به ولا يتعلق به الامر، فالإتيان بالجزء المحرم يلازم ارتفاع الامر عن المأتي به، وهذا هو المقصود بالمانعية واخذه بشرط لا.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٩٨ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

ومن هذا البيان يظهر انه لا وجه للنقض بمثل النظر الى الاجنبية مما لا يكون مقوما للفرد وجزءً له عند تحققه، فان العنوان انما ينطبق على ذات الاجزاء والنظر خارج عنها فيمكن ان يقال: ان مقتضي اطلاق الدليل اخذ العمل لا بشرط من جهته فلا يكون مانعاً. فتدبر والتفت.

الجهة الرابعة: فيما ذكره في شأن الوصف الملازم. والبحث معه من هذه الجهة في نقاط ثلاثة:

الاولى: في تفكيكه بين الوصف الملازم والمفارق في الذكر، فانه لا وجه له بعد ان كان الملاك في سراية الحرمة من الوصف الى الموصوف وحدة وجودهما الموجب لوحدة الحكم، وهذا لايختلف فيه الحال بين المفارق والملازم من الاوصاف، فكان عليه ان يذكرهما بعنوان واحد جامع بينهما.

الثانية: في المثال الذي ساقه، وهو مثال الجهر في القراءة، فهل هو من موارد الاتحاد في الوجود او ان وجود الجهر غير وجود القراءة ؟.

والذي نراه ان وجود الجهر ووجود القراءة واحد لا متعدد، فان الجهر وان كان عرضاً لكنه في واقعه كيفية من كيفيات وجود القراءة، فهو عبارة عن القراءة العالية ولا وجود له غير وجود القراءة، فمرجع الجهر والاخفات الى الشدة والضعف في القراءة نظير الشدة والضعف في النور وفي الالوان، فان شدة النور ليست وجوداً غير وجود النور بل عبارة عن مرتبة من مراتب وجود النور.

وعلى هذا فلا يحتاج الى التطويل الدقيق الذي جاء في حاشية المحقق الاصفهاني لبيان وحدة وجودهما، فانه لا جدوى فيه[1].

الثالثة: في استدلاله على سراية النهي من الوصف الى الموصوف فانه قال: «لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣١١ ـ الطبعة الاولى.

عنه فعلاً كما لا يخفى». فان هذا الاستدلال لا يفي بالمدعى، اذ غايته اثبات ارتفـاع الأمر عن القراءة لملازمتها للمحرم، ولا يمكن اختلاف المتلازمين في الحكم، ولا يقتضي ثبوت الحرمة للقراءة الذي هو المدعى، والا للزم سراية الحكم من احد المتلازمين الى الآخر لتأتي الدليل المزبور، وهو لا يلتزم به كما لا يلتزم به غيره.

وبعد هذا يقع الكلام في محل البحث وهو في مقامين:

المقام الأول: في النهي عن العبادة. ولا اشكال في اقتضائه الفساد. لعدم صلاحية العمل به للتقرب، فانه ان اعتبر في تحقق العبادة قصد امتثال الامر فلا امر هنا لامتناع اجتماع الحكمين. وان لم يعتبر ذلك واكتفى بمجرد المحبوبية، فالمفـروض ان العمـل متعلق للمغبوضية فلا يمكن النقرب به، بل هو مبعد والتقرب بما هو مبعد محالٌ، وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف.

انما الكلام في امكان تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة.

وقد تعرض في الكفاية الى بيان وجه امتناعه، وهو: ان متعلق الحرمة اما ان يكون ذات العبادة من دون قصد القربة او يكون الذات مع قصد التقرب. والاول غير ثابت ولا يلتزم به اذ المحرم ليس اجزاء العمل بحيث لو اتى بها من دون قصـد التقرب كان عاصياً. والناني غير مقدور عليه الا بالتشريع، ومعه يكون العمل محرماً بالحرمة التشريعية، فلا يصح تعلق الحرمة الذاتية به لامتناع اجتماع الحكمين المتماثلين فانه كاجتماع الضدين.

وقد اجاب عنه في الكفاية بوجوه:

الأول: انه اخص من المدعى ، اذ هو لا يتم بالنسبة الى العيادة الذاتية كالسجود لله فأنه لا تتقوم عباديتها بقصد التقرب حتىٰ يستلزم التشريع ، بل مجرد الاضافة يكفي في تحقيق العبادية ، وعليه فلا يمتنع تعلق الحرمة الذاتية بها في هذا الحال.

واما غيرها من العبادات، فقد ذكر ان المراد بالعبادة التي هي متعلق النهي ما لو امر به لكان امر عبادياً لا يسقط الا بقصد القربة. وهذا لا يمنع من تعلق الحرمة الذاتية به. ومرجع كلامه الى الإلتزام بتعلق النهي بذات العمل[١].

ولذلك اورد عليه المحقق الاصفهاني بوجهين:

احدهما: ان الالتزام بحرمة ذات العمل ولو لم يأت بها بقصد التقرب في غاية الاشكال.

ثانيهما: ان مثل هذا العمل فاسد ولو لم يتعلق به نهي لعدم اشتماله على ما يصلح للمقربية والعبادية[٢].

وبملاحظة هذين الايرادين يمكن ان نحرر الاشكال في تعلق الحرمة الذاتية بالعبادية بطور آخر، وهو ان نقول: ان الحرمة الذاتية ان فرض تعلقها بذات العمل من دون قصد القربة، فهو مما لم يلتزم به أحد، مع ان فساد العمل في مثل هذا الحال لا يختص بصورة النهي. وان فرض تعلقها بالعمل المأتي به بقصد القربة لزم اجتماع المثلين لان العمل بقصد القربة حرام تشريعياً.

والجواب عن الإشكال: انه يمكننا اختيار كلا الشقين.

فنختار الشق الاول: وهو تعلق النهي بذات العمل. والايراد عليه بان فساد العمل لا يختص بحال النهي غير سديد، اذ يمكن ان يكون في نفس العمل جهة راجحة لو لا النهي، فيكون النهي مانعاً عن صلاحية العمل للتقرب به لمبغوضيته بخلاف ما لو لم يكن نهي فان العمل صالح للمقربية بتلك الجهة الراجحة فلا يكون فاسداً.

نعم الايراد عليه بعد الالتزام بمثل ذلك متين جداً.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣١٢ ـ الطبعة الاولى.

ونختار الشق الثاني، ونجيب عن اشكال ثبوت الحرمة التشريعية بوجهين: الاول: ان الاتيان بالعمل بقصد قربي لا يلازم التشريع دائما، بل يمكن تحققه بدون تشريع وهو الاتيان به رجاء، فيمكن تعلق الحرمة الذاتية بالعمل المأتي به بقصد القربة رجاءً.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من ان التشريع ليس من صفات الفعل الواقع كي تكون حرمته حرمة للفعل، بل هو من صفات القلب فان التشريع عبارة عن البناء القلبي على جعل الحكم، ولا يكون العمل سوى كاشف عن البناء والتشريع لا اكثر فلا وجه لتحريمه، وبعبارة اخرى: التشريع عبارة عن ادخال ما ليس في الدين فيه وليس العمل ادخالاً لما ليس في الدين فيه كما لا يخفى.

نعم الاخبار عن الجعل محرم لانه افتراء، ولكنه لا يرتبط بالعمل المأتي به.

وبالجملة: فالتشريع من صفات الفاعل لا الفعل، وليس هو كالتجري الذي قد يقال فيه انه من صفات الفعل باعتبار ان الفعل في مورد التجري بنفسه يتعنون بعنوان الهتك للمولى الذي هو مورد التحريم والعقاب[1]. فالتفت.

هذا مع انه قد يناقش في اصل حرمة التشريع لعدم الدليل عليه. فتدبر.

واما ما ذكره صاحب الكفاية، وجهاً ثالثا في الجواب عن الاشكال من ان النهي وان لم يكن دالاً على الحرمة الذاتية لكنه يدل على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية الراجعة الى عدم شمول دليل المأمور به للمحرم فلا وجه لكونه مقربا[2].

فهو بعيد عما هو محل الكلام، فان محل الكلام هو الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد لا في دلالة دليل النهي وعدم دلالته وان لم يكن تحريم واقعا. فان

---

(١)،(٢)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

البحث وان تقدم كونه لفظياً لكن واقعه في العبادات عقليٌ كما تقدم فانتبه.

وقد تعرض المحقق النائيني الى دفع بعض الشبه قبل الخوض في اصل المطلب ونذكر منها شبهتين:

احداهما: انه كيف يعقل النهي عن العبادة، مع ان فرض العبادية يلازم فرض المقربية كما ان فرض النهي يلازم فرض المبعدية، ويمتنع ان يكون شيء واحد مقرباً ومبعداً ؟.

واجاب عنه: بان متعلق النهي ليس هو العبادة الفعلية كي يتأتى ما ذكر، وانما المراد بالعبادة التي تكون متعلقاً للنهي هي الوظيفة التي لو امربها كان امرها عبادياً او ما كان في نفسه عبادة كالسجود لله[1].

والذي يبدو لنا ان هذا الجواب بعيد عن الايراد. فان مقصود المورد هو لغوية البحث لوضوح المنافاة بين النهي والعبادية، فالبحث عن اقتضاء النهي عن الفساد بحث لغو. وهذا يتأتى سواء قلنا بان متعلق النهي العبادة الفعلية او ذات العبادة . فالجواب عنه بان المتعلق هو ذات العبادة غير مجد في دفعه.

ثانيتهما: ان العبادة وان فرضنا امكان تعلق النهي بها الا انه لا يوجب فسادها، لان الفساد يستند الى عدم مشروعيتها سواء كان نهي او لم يكن.

واجـاب عنه: بان الفساد في مورد عدم النهي يستند الى الاصل، وهو اصالة عدم مشروعيتها وفي مورد النهي يستند الى الدليل الرافع لموضوع الاصل لارتفاع الشك به[2].

وهذا الجواب غير سديد، من جهتين:

الاولى: ما فرضه من جريان الأصل عند عدم النهي، مع ان الغالب فيما نحن فيه وجود اطلاق او عموم يثبت المشروعية لو لا النهي.

(١) و(٢)المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٩٤ ـ الطبعة الاولى.

الثانية: ما ذكره من استناد الفساد الى الدليل، فانه خروج عما هو محط البحث من الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد، وليس البحث في دلالة الدليل بلحاظ انه يتكفل بيان عدم مشروعيته.

والجواب الصحيح عن هذا الايراد ما تقدم بيانه في الجواب عن الايراد الذي ذكره صاحب الكفاية بعد تنتقيحه.

ثم انه قد يقال: بانه لا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد، فان النهي لا يقتضي الفساد بحالٍ من الاحوال، بل ثبوته يلازم عدم الأمر، كما ان ثبوت المبغوضية يلازم عدم المحبوبية، وثبوت المفسدة الراجحة يلازم عدم المصلحة الراجحة، نعم لو قلنا بان وجود الضد منشا لعدم الضد الآخر تم نسبة الاقتضاء للنهي. لكن ذلك لا يلتزم به، بل هما متلازمان كما مر في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص.

والجواب: ان نسبة الاقتضاء بمعناه الفلسفي الىٰ النهي غير صحيحة، لكن المراد به معناه العرفي المسامحي، والعرف يرى كون وجود أحد الضدين مانعا عن الضد الآخر ومنشئاً لعدمه بحيث يسند عدمه الى وجود ضده، فيصح بهذا اللحاظ اطلاق الإقتضاء عليه.

والامر سهل، فان الاشكال لفظي لا يمتّ لواقع البحث بصلة.

فلو تم ابدلنا التعبير بما يتلأم مع الواقع العقلي للمطلب فنقول: هل النهي يلازم الفساد اولا؟.

المقام الثاني: في النهي عن المعاملة ولا بد من تحديد محل النزاع فنقول: ان النهي عن المعاملة.

تارة: يكون ارشادياً الى مانعية الخصوصية المأخوذة فيها.

واخرى: يكون نهياً تكليفيا.

وهو تارة: يتعلق بذات السبب بما انه فعل من افعال المكلف، كالنهي عن

البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فان النهي عن ذوات الألفاظ التي تقع بها المعاملة لانها شاغلة عن صلاة الجمعة.

واخرى: يتعلق بالمسبب يعني كالتمليك الحاصل من انشاء البيع، فيكون التحريم متعلقا بما يترتب على السبب من أثر.

وثالثة: يتعلق بالتسبب بالسبب الخاص الى مسببه، ويمثل له بالنهي المتعلق بالمراهنة بالعوض، فان نفس التمليك غير محرم، كما ان نفس السبب من دون عوض كذلك. فالمحرم هو التسبب الى حصول التمليك بالسبب الخاص.

ومحل الكلام هو القسمان الأخيران.

اما الاوّل: فلانه لا اشكال في إقتضائه فساد المعاملة لا حتفافها بالمانع من صحتها، ولا كلام لاحد فيه.

واما الثاني: ـ أعني النهي المتعلق بذات السبب ـ فلم يتوهم دلالته على الفساد، كما لاوجه له اصلا، اذ مبغوضية السبب لا تنافي ترتب اثره عليه لو تحقق. اذن فيختص الكلام بالقسمين الآخرين.

وقد ذهب صاحب الكفاية اولاً الى عدم اقتضاء النهي الفساد، وعلله بعدم الملازمة بين الحرمة والفساد لغةً ولا عرفا[1].

ولا يخفى ان ذلك يرجع الى نفي دعوى الملازمة، فكان الاوجه ذكر ما تقرب به دعوى الملازمة ونفيه لا الاكتفاء بمجرد دعوى عدم الملازمة.

هذا مع ان نفي الملازمة عرفا ولغةً لا يعلم وجهه، اذ البحث عن اقتضاء الحرمة للفساد، والحال في ذلك لا يختلف بين ان تكون الحرمة معنى لغوياً فقط او عرفياً فقط او كليهما. فالتفت.

وعلى كل حال فالاقوال في محل البحث ثلاثة:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاول: إقتضاء النهي الفساد.

الثاني: اقتضاء النهي الصحة. وهو المنسوب الى ابي حنيفة والشيباني[١].

الثالث: عدم اقتضائه لاحدهما.

اما القول الاول فيوجه بوجوه:

الوجه الاول: دلالة الروايات عليه، كرواية زرارة عن الباقر (ع): «عن مملوك تزوج بغير اذن سيده. فقال: ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما. قلت: اصلحك الله تعالى ان الحكم بين عينيه وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له. فقال ابو جعفر (ع): انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا أجاز فهو له جائز»[٢]. فان ظاهرها انه لو كان عمله عصياناً لله كان فاسداً، فيدل على انه لو كان محرماً كان فاسداً لان فعل الحرام معصية.

وفيه: ما اشار اليه في الكفاية[٣] من ان العصيان كما يطلق على مخالفة الحكم التكليفي يطلق ايضا على مخالفة الحكم الوضعي والشروط الوضعية، بلحاظ انه مخالفة للمقررات المفروضة، فان ترك الجري على طبقها يعد عصياناً عرفاً، وهي وان كانت ظاهرة في المعنى الاول الا ان المراد بها في الرواية هو المعنى الثاني بقرينة اطلاق المعصية على ايقاع المعاملة بدون إذن سيده، فالمراد ـ بملاحظه هذه القرينة ـ انه لم يأت بالمعاملة مخالفاً لما هو المقرر شرعاً في

---

(١) سرح تنقيح الفصول / ١٧٣.

(٢) الفروع من الكافي ٥ / ٤٧٨. باب المملوك تزوج بغير اذن مولاه ـ الحديث ٣.

من لا يحضره الفقيه ٣ / ٣٥٠. باب طلاق العبد ـ الحديث ٤.

تهذيب الاحكام ٧ / ٣٥١. باب العقود على الإماء... ـ الحديث ٦٣.

وسائل الشيعة ١٤ / ٥٢٣. الباب ٢٤ من نكاح العبيد والإماء ـ الحديث ١.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

تماميتهـا، بل جاء بها مخالفاً لسيده لعدم إذنه. فلا ظهور لها في كون المخالفة للحكم التكليفي موجبة للفساد.

ولـو سلم عدم ظهور ارادة المعنى الثاني فلا يسلم ظهورها في المعنى الاول، بل تكون الرواية مجملة لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على ارادة خلاف ظاهره، كما لاظهور للكلام في استعماله في الاعم من المعنيين. فتدبر.

ومن هنا يظهر حال سائر الروايات المستدل بها على المدعى فلا نطيل الكلام بالتعرض اليها.

الوجه الثاني: ان المسبب من مجعولات الشارع واعتباراته، فاذا فرض كونه مبغوضاً كما هو ظاهر النهي لم يتحقق من قبل الشارع، فالملكية اذا كانت مبغـوضـة للشـارع لم يعتبرها، لكن المبغوضية ليست مبغوضية تشريعية بل تكوينية، لان متعلقها فعل المولى نفسه فلا يعقل ان يتعلق بها التحريم، فما يعقل تعلق التحريم به بلحاظ انه فعل المكلف، هو ايجاد الملكية والتسبب الى اعتبارها شرعا بسبب العقد، فالملكية لها حيثيتان باحداهما تكون فعل المولى وبالأُخرى تكون فعل المكلف فتكون متعلقا للتحريم من حيثية كونها فعلاً له تسبباً.

وعلى هذا البيان يقرّب دلالة النهي على الفساد: بان التسبب الىٰ الملكية يتقوم باعتبار الملكية، اذ مع عدم اعتبارها لا يتحقق التسبب اليها كما لا يخفى، و عليه فمع تحريم التسبب ومبغوضيته لا يعقل جعل الملكية المحققة للتسبب. فحرمة المعاملة بهذا النحو تستلزم فسادها وعدم جعل الشارع للاثر المترتب عليها.

وببيان آخـر، نقول: ان متعلق التحريم وان كان هو الملكية التسببية والمبغوض هو الملكية المستندة الى المكلف باعتبار ايجاد سببها، الا ان تحقق ذلك لا يكون الا باعتبار الشارع الملكية وجعلها،ومع فرض مبغوضية التمليك الصادر من المكلف يستحيل جعل ما يحققه ويقومه وهو الملكية.

ولا يخفى ان هذا البيان لا يرد على المسلك القائل[1] بوجود مواطن ثلاثة للاعتبار وهي الاعتبار الشخصي والاعتبار العقلائي والاعتبار الشرعي، يعني ان المنشئ يعتبر المنشأ في نفسه ويكون اعتباره موضوعاً لاعتبار العقلاء والاعتبار العقلائي يكون موضوعاً للاعتبار الشرعي، والوجه في عدم ورود هذا البيان على هذا المسلك هو: ان فعل المكلف المتعلق للتحريم أجنبي بالمرة عن فعل الشارع، فان المبغوض هو الاعتبار الشخصي لانه القابل للتحريم دون غيره، وهو لا يتنافى مع اعتبار الشارع وجعله، اذ هو غير مبغوض.

وانما يتجه هذا البيان على المسلك المشهور القائل بان واقع المعاملة هو الانشاء بداعي تحقق الاعتبار العقلائي او الشرعي فهي التسبيب الى اعتبار الشارع، من دون ان يكون للمُنشئ اعتبار شخصي.

اذ تتجه دعوى ان المبغوض متقدم باعتبار الشارع فلا معنى لجعله واعتباره من قبله.

وعليه، فلا يتجه التفصّي عن هذا البيان بالالتزام بوجود الاعتبار الشخصي وانه هو متعلق التحريم.

فالتحقيق ان يقال: ان اعتبار الملكية ـ مثلا ـ وان كان بيد الشارع الا ان تحققه لما كان بلحاظ تسبيب المكلف وانشائه اسند التمليك الى المكلف كما يسند الى الشارع، فهناك تمليكان احدهما تمليك المكلف والآخر تمليك الشارع، نظير ما لو رمى شخص آخر برصاصة فجاء ثالث واوقف المرمى تجاه الرصاصة فاصابته وقتل فان القتل كما يسند الى الرامي يسند الى هذا الشخص الثالث.

وعليه، فاذا فرض تعدد التمليك بحسب ما يراه الوجدان بنحو لا يقبل الانكار، فالمبغوض المحرم هو تمليك المكلف لا مطلق التمليك، فلا مانع من تحقق

---

(١) التزم بهذا المسلك السيد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب.

التمليك من الشارع لانه ليس من مبغوضاته.

وبالجملة: تعدد التمليك مما لا يقبل الانكار، اذ يسند التمليك للبائع، فيقال انه ملّك مع انه لا معنى له لو كان فعل الشارع، اذ فعل الغير لا يسند الى الشخص، فيكشف عن تعدد التمليك ومعه يرتفع المحذور.

وتوضيح ذلك وبيان السّر فيه: ان شأن الشارع هو جعل الملكية على تقدير تحقق المعاملة بنحو القضية الحقيقية، بمعنى انه يعتبر الملكية عند تحقق البيع بشرائطه مثلا،وبنحو جعل الحكم الكلي على موضوعه الكلي، ولا شأن له بمرحلة التطبيق، فاذا اوجد المكلف المعاملة في الخارج ثبت الاعتبار في موردها قهراً، فيسند التمليك الى المكلف بهذا اللحاظ، اذ يرى انه هو سبب تحقق الاعتبار الفعلي نظير مثال القتل فان الرصاصة المرمية تصيب كل من واجهها فاذا اوقف شخص آخر تجاهها فاصابته اسند اليه القتل كما يسند الى الرامي في نفس الوقت.

ومثله اطلاق تنجيس يده عليه، فيقال: نجّس يده، مع ان النجاسة من مجعولات الشارع، وليس ذلك الا لاجل ان الشارع جعل النجاسة على ملاقي النجس بنحو الكلية، فايجاد الموضوع المستلزم لترتب الحكم يوجب اسناد الحكم الى المكلف، و هكذا الحال في الاحكام التكليفية، فانه يقال: انه حرم على نفسه الشيء الكذائي، اذا اوجد موضوع التحريم.

ومن الواضح ان اطلاق ذلك عليه يكون اطلاقاً حقيقاً لا يرى فيه شائبة من التجوز والمسامحة، مما يكشف عن وجود آخر يكون فعل المكلف، اذ الوجود المجعول للشارع ليس من افعال المكلف. فهناك تمليكان احدهما تمليك المكلف وهو الذي يكون مورد التحريم لانه من افعاله الاختيارية. فلاحظ وتدبر.

والوجه الثالث: ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) وبنى عليه، وهو: ان المعتبر في صحة المعاملة امور ثلاثة:

الاول: كون الناقل ـ في مورد التمليك ـ مالكاً للعين او ما بحكمه بحيث يكون امر النقل بيده.

الثاني: ان تكون له السلطنة الفعلية الثابتة بقاعدة الناس مسلطون على اموالهم، فلا تصح من المحجور عليه لانتفاء السلطنة.

الثالث: ان يكون ايجاده بسبب خاص.

والنهي المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكافر يوجب اختلال الشرط الثاني من شروط الصحة، لان النهي يكون معجّزاً مولويا للمكلف، رافعا لسلطنته على الفعل والترك، فتبطل المعاملة لاجل ذلك، اما ولاية النقل وايجاده بسبب خاص فلا يتنافى مع النهي[١].

وهذا الوجه غير سديد: اذ الثابت بقاعدة السلطنة محل خلاف، وعلى أي تقدير فالوجه غير تام بيان ذلك: انه اختلف في مفاد قاعدة السلطنة الى قولين:

احدهما: انها تتكفل جعل السلطنة وضعاً، واعتبار حق التصرف فيه.

ثانيهما: انها تتكفل بيان ثبوت السلطنة التكوينية على النقل، بداعي افادة لازمة، وهو امضاء المعاملات واعتبار ترتب الأثر عليها، فانه اذا فرض امضاء المعاملة وجعل الملكية ـ مثلا ـ عند معاملة البيع الواقعة، كان الشخص قادراً تكويناً على النقل.

وهذا الوجه افاده المحقق الاصفهاني، وهو الوجه المتين، اذ لا وجه لجعل السلطنة بعد فرض تحققها تكويناً بجعل الأثر على المعاملة[٢].

وبالجملة: المقصود بجملة: «الناس مسلطون على اموالهم»[٣] على هذا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٠٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. حاشية المكاسب ١ / ٢٦ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المجلسي العلامة محمد باقر. بحار الانوار ١ / ١٥٤. الطبعة الحديثة.

الرأي الكناية عن امضاء المعاملة، اذ السلطنة التكوينية تلازم الامضاء.

اذا عرفت ذلك: فلو كان المقصود بقاعدة السلطنة هو الثاني وانه ليس لدينا اعتبار للسلطنة، بل ليس هناك سوى جعل الأثر وامضاء المعاملة وانقاذها، فلا يتم الوجه المزبور، اذ لا ينافي النهي السلطنة التكوينية الا اذا كان ملازماً لفساد المعاملة وعدم ترتب الأثر عليها، **وهذا هو محل** البحث ومورد النزاع، فلابد من سلوك طريق آخر لاثبات الفساد غير هذا الوجه كما لا يخفى جداً.

وان كان المقصود بها المعنى الاول. فمن الواضح ان لدينا قدرتين على التصرف قدرةً تشريعية بمعنى جواز التصرف تكليفاً، وقدرة وضعية بمعنى قابلية التصـرف المعتبرة من الشارع، والتحريم انما يرفع القدرة الاولى، اما القدرة الوضعية فارتفاعها بالتحريم اول الكلام وهو عين الدعوى.

وعليه، فالمقصود بالقاعدة اما جعل القدرة الوضعية او جعل الاعم من القدرة الوضعية والتشريعية.

فعلى الاول: يحتاج اثبات كون التحريم مخصصاً للقاعدة ورافعاً للقدرة المجعولة بها الى دليل، ولا وجه لمجرد دعوى ذلك والحال انه محل خلاف.

وعلى الثاني: كان التحريم رافعاً للقدرة التشريعية فيخصص القاعدة الا ان محل الكلام رفعه للقدرة الوضعية، فلا ينفع ارتفاع القدرة الشرعية به. وما ذكر لا يتكفل سوى دعوى رفعه لها من دون أي وجه.

وبالجملة: الوجه المزبور لا يعدو كونه دعوى ثبوت احد القولين في محل النزاع.

ومثـل ذلك يعد مصادرة وهو مما لا يتناسب مع المقام العلمي للمحقق النائيني (قدس سره). فالتفت وتدبر.

والمتحصل: انه لم يقم دليل على ملازمة التحريم للفساد.

واما القول الثاني فهو المحكي عن ابي حنيفة والشيباني.

والوجه فيه: ان النهي عن الشيء لابد ان يفرض في مورد القدرة على الشيء لامتناع تعلق التكليف بغير المقدور، واذا فرض فساد المنهي عنه لزم عدم القدرة على تحققه بالنهي، وهو يتنافى مع تعلق النهي به، فلابد من فرض وقوعه كي يصح تعلق النهي به.

ولا يخفى ان هذا الوجه لا اختصاص له بالنهي عن المعاملة، بل هو يتأتى في صورة النهي عن العبادة.

ولاجل ذلك اورد عليه صاحب الكفاية بانه غير تام في مورد النهي عن العبادة لما تقدم من ان المقصود هو تعلق النهي بذات العمل الذي لو امر به كان أمره عبادياً او تعلقه بما يكون عبادة ذاتاً، ومن الواضح ان مثل ذلك مقدور ولو كان فاسداً، اما النهي عن المعاملة، فان كان عن ذات السبب لم يستلزم الصحة، للقدرة على السبب مع عدم ترتب الاثر عليه. واما اذا كان عن المسبب او التسبب بالسبب اليه كان الوجه المذكور تاما، اذ مع عدم تحقق الاثر لا يكون المسبب والتسبب مقدوراً كي يكون قابلاً لورود الحرمة عليه وتعلق النهي به.

وعلى هذا فصاحب الكفاية وافق القائل بها اذا تعلق النهي بالمسبب او التسبب. وخالفه في غير ذلك[1]. وهو على حق في مخالفته. لكنه في موافقته لا نراه محقا.

بيان ذلك: ان المسالك في باب الإنشاء والمعاملات مختلفة: فمنهم من يرى تعدد الاعتبار في باب المعاملة، فهناك اعتبار شخصي للملكية ـ مثلا ـ واعتبار عقلائي واعتبار شرعي، وهو مختار السيد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الطباطبائي الفقيه السيد كاظم. حاشية المكاسب / ٦٢ ـ الطبعة الاولى.

ومنهم من يرى ان المُنشيء يقصد ايجاد المُنشأ بوجود انشائي يكون موضوعا للآثار العقلائية والشرعية، فللملكية وجود انشائي غير وجودها في مرحلة الاعتبار العقلائي. وهذا الرأي لصاحب الكفاية وصرَّح به واكده في الفوائد[1].

وهذا الرأي وان لم يلتزم به القوم لكن صرحوا في بعض الموارد بلوازمه، وذلك كما قيل في ردّ الاشكال على صحة امضاء المعاملة الفضولية، بان امضاء المعدوم لا وجه له. فقيل في ردّه: بان للمعاملة نحو وجود مستمر، كما قيل: بان مراد الشيخ في تعريف البيع بانشاء التمليك هو التمليك الإنشائي، لعدم سلامة الاوّل من كثير من الايرادات.

ومنهم من يرى ان إنشاء الملكية ليس الا التسبيب الى اعتبارها شرعا او عقلائياً، فليس للملكية سوى وجود اعتباري واحد. وهو الرأي المشهور في باب الإنشاء.

ولا يخفى ان الوجه المتقدم لاثبات ملازمة النهي للصحة لا يتم بناء على الرأي الاول، لان ما هو فعل المكلف وما هو متعلق الحرمة هو لاعتبار الشخصي، اما غيره فليس من افعاله كي يتعلق به التحزيم.

ومن الواضح انه مقدور للمكلف ولو لم يترتب عليه الإعتبار الشرعي، فيصح تعلق التحريم به مع عدم استلزامه لترتب الأثر شرعا. وهكذا لا يتم هذا الوجه على الرأي الثاني (رأي صاحب الكفاية)، اذ فعل المكلف هو الوجود الانشائي وهو يتحقق سواء ثبت الأثر شرعا او لا، فالقدرة عليه لا تلازم الصحة.

ومما هو غريب جداً موافقة صاحب الكفاية للقائل مع التزامه بهذا الرأي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٥ ـ المطبوعة ضمن الحاشية.

في باب الإنشاء.

نعم هذا الـوجه يتجه في بادىء النظر على الرأي المشهور، اذ متعلق التحريم وهو التمليك لا يتحقق من دون اعتبار للملكية شرعاً، وليس لدينا فعل يسند الى المكلف غير الملكية الاعتبارية بلحاظ ايجاد سببها.

والتحقيق انه غير تام. بيان ذلك: ان الشبهة المزبورة وردت لتخيل انه لا يوجد في المعاملة، سوى السبب والمسبب بمعنى الاعتبار الشرعي، ولكن الامـر ليس كذلك والا لزم التوقف في صدق البيع بالنسبة الى بيع الغاصب والفضولي والمعتقد ان المال له، وذلك لان الاعتبار الشرعي لا يترتب على انشاء الغـاصب ولا الفضولي ولا غير المالك المتخيل ان المال ملكه، فلو فرض ان المعاملة اسم للتسبيب الى الاعتبار الشرعي لزم ان لا يتحقق صدق البيع في هذه الموارد لعدم تحقق المسبب.

وبـما انـه مما لا يتوقف احد في صدق البيع في مثل هذه الموارد ونسبة التمليك الى البائع فيقال باع وملك ما ليس له، نستكشف ان هناك امراً يتحقق بالانشاء ولو لم يثبت المُنشأ في عالم الاعتبار الشرعي، وهو يسند الى المُنشىء لانه فعله التسببي، وذلك الامرٌ هو وجود انشائي للملكية في البيع.

وعليه ففي صورة الانشاء هناك تمليك انشائي غير التمليك الشرعي وهو فعل المُنشىء وينسب اليه.

وبذلك يتضح انه هو متعلق التحريم وغيره من الاحكام التكليفية، وهذا امر مقدور ولو لم يثبت الاثر شرعا، فالحرمة لا تلازم الصحة للقدرة عليه بدون الصحة.

وهـذا المعنى لابد من الالتزام به في الإنشائيات، وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على التعريف المشهور كما أشرنا الى بعضها، وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصحيح والاعم فراجع.

والذي يتحصل ان النهي كما لا يدل على الفساد لا يدل على الصحة، فالمرجـع اطلاق دليل المعاملة لو كان موجوداً والا فالاصل. فالتفت ولاحظ والله ولي التوفيق.

* * *


المفاهيم

المفاهيم

عرف صاحب الكفـاية المفهوم بانه حكم انشائي او اخباري تستتبعه خصوصيةالمعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك سواء وافقه في الايجاب والسلب وهو المعبر عنه بمفهوم الموافقة، او خالفه ويعبر عنه بمفهوم المخالفة. فمفهوم جمله: «ان جاءك زيد يجب اكرامه» على تقدير القول به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها وهي: «ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه» تستتبعها الخصوصية المؤداة بالمنطوق وهي العلية المنحصرة كما سيأتي.

وانتهى (قدس سره) الى ان المفهوم يصح ان يقال عنه انه حكم غير مذكور لا انه حكم لغير مذكور، اذ قد يكون الموضوع مذكوراً كما في المثال السابق. ولكنه استدرك بعد ذلك بان هذه التعريفات انما تذكر لشرح الاسم فهي تعريفات لفظية لا حقيقية فالاشكال عليها بعدم النقض والطرد في غير محله.

ثم أشار الي ان المفهوم هل هو من صفات الدلالة او المدلول؟ واستقرب الثاني وذكر ان التعرض لذلك غير مهم في المقام.

هذا ما ذكره (قدس سره) في هذا المقام[١].

وقد اوقع المحقق الاصفهاني الكلام معه في تعريفه بانه حكم غير مذكور، وناقشه فيه واختار بعد ذلك معنى آخر للمفهوم، كما انه اوقع الكلام معه في كونه من صفات الدلالة والمدلول، فذكر: ان الدلالة بالمعنى الفاعلي لا تقبل الاتصاف بالمفهوم ولا يتوهم ذلك. والدلالة بالمعني المفعولي عين المدلول حقيقة. وعليه فالترديد في غير محله[٢].

وبما انه لا جدوى في سرد ذلك مفصلاً وتمييز الحق منه عن غيره لم نتعرض الى بيانه واقتصرنا علي مجرد الاشارة اليه، فمن اراد الاطلاع فليراجع.

ومنه ظهر ان ما افاده المحقق النائيني (رحمه الله) من تنويع المفهوم، وانه تارة يكـون افـرادياً . واخرى يكون تركيبيا، وايقاع البحث في ذلك مفصلاً مما لا جدوى فيه مع غض النظر عما في بعض ما ذكره من التأمل والنظر[٣].

والامر الذي نود التنبيه عليه، هو: انك عرفت ان المفهوم حكم تستتبعه خصـوصية مرادة من اللفظ كخصوصية العلية المنحصرة في الشرط المستتبعة للإنتفاء عند الانتفاء، فهو حكم يلازم الخصوصية المودأة باللفظ. فالذي نحتاجه في البحث عن المفهوم هو اثبات هذه الخصوصية المستلزمة للمفهوم لا غير، لان ثبوت هذه الخصوصية يكفي في اثبات المفهوم والبناء عليه، ولا نحتاج بعد ذلك إلى البحث عن حجيته، اذ لما كان من لوازم الخصوصية كان الدليل الدال على ثبوتها دالاً على المفهوم، اما بالدلالة الالتزامية اذا كانت الملازمة بين المفهوم والخصـوصية ملازمـة بينـة بالمعنى الأخص، فيكون الدلالة على المفهوم من مصاديق الظاهر وهو حجة. واما بلحاظ ان الإمارة حجة في لوازم مؤداها العقلية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣١٩/١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٤١٣/١ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: ثبوت المفهوم يلازم حجية الدليل فيه اما لظهوره فيه او لكونه حجة في لوازم مؤداها، نظير ثبوت وجوب المقدمة بثبوت وجوب ذيها بالدليل لو قيل بالملازمة فان الملازمة عقلية.

وعليه، فلا حاجة لاتعاب النفس في بيان ان الدلالة على المفهوم من الدلالة الالتزامية، كما وقع ذلك من المحقق النائيني[1].

* * *

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٤١٣/١ ـ الطبعة الاولى.



مفهوم الشرط

وقع الكلام بين الاعلام في دلالة الجملة الشرطية على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، والمقصود بالبحث انها هل تدل بالوضع او بمقتضى قرينة عامة على الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، بحيث يحمل الكلام عليه لو لم تقم قرينة على الخلاف، اولا تدل على ذلك بل غاية ما تدل عليه هو الثبوت عند الثبوت؟. والخصوصية المقصودة هي دلالة الجملة على كون الشرط سبباً منحصراً للجزاء، فانه يلازم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط والا لم يكن سبباً منحصراً له.

وقد ذكر لاثبات المفهوم وجوه ذكرها في الكفاية خمسة..أحدها يرجع الى دعوى الوضع، والأربعة الاخرى ترجع الى دعوى القرينة العامة على المفهوم.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من التعرض لامور:

الامر الاول: فى بيان معنى التعليق والترتب واللزوم. فانه مما له نفع فيما نحن فيه وقد وقع الخلط بينها في الكلمات فنقول:

اما التعليق: فهو ربط احد الشيئين بالآخر بنحو لا يتخلف عنه ولا يمكن تحققه بدونه، فهو يساوق العلية المنحصرة، اذ من الواضح ان الشيء اذا كان يوجد بسببين لا يقال انه معلق بكل منهما، ولا يصح ان يقال علقت مجيئي

على مجيئ زيد لو فرض تحقق المجيئ منّي بدون مجيئ زيد.

واما الترتيب: فهو عبارة عن حصول احد الشيئين عند حصول الآخر بحيث يكون منشئاً لتحققه.

وهو أعم من التعليق، اذ هو لا يلازم الإنحصار، بل مع تعدد السبب يصدق ترتب المسبب على كل منهما وتفرعه عنه.

واما اللزوم: فهو عبارة عن حصول أحد الشيئين مع الآخر بنحو لا ينفك احدهما عن الآخر.

وهو اعم من الترتب، اذ يصدق على ملازمة العلة للمعلول والمعلول للعلة والشيئين المعلولين لثالث، مع عدم الترتب في الأخيرين.

الأمر الثاني: في بيان ان ما تفيده الجملة الشرطية من ربط الجزاء بالتالي بنحو التعليق او غيره ـ على الخلاف في نوع الربط ـ، هل هو مؤدى الاداة وان مؤدى الاداة ليس الا جعل تاليها موضع الفرض والتقدير، والتعليق يستفاد من الفاء او ترتيب الجزاء على الشرط؟. فان تحقيق ذلك ينفعنا في التمسك بالاطلاق لاثبات المفهوم كما سيتضح.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني الى الثاني، فادعى ان اداة الشرط لا تفيد سوى جعل متلوها واقعاً موضع الفرض والتقدير، ويشهد بذلك الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية، فانه شاهد على ان اداة الشرط لا تتكفل سوى هذا المعنى، فكان القائل حين يقول: «ان جاءك زيد فاكرمه» يريد: «على فرض مجيئ زيد اكرمه».

واما التعليق والترتب فهو مستفاد من تفريع التالي على المقدم والجزاء على الشرط كما تدل عليه الفاء التي هي للترتيب.

وقد ذكر ان ما اشتهر من ان «لو» حرف امتناع لامتناع لا منشأ له إلا ما ذكرنا من ان اداة الشرط تفيد جعل مدخولها موضع الفرض، ببيان: ان

مدخول «لو» هو الماضي وفرض وجود شيء في الماضي لا يكون الا اذا كان الواقع عدمه فلذا يكون المفروض محالاً، وحيث رتب على المحال شيء أيضا في الماضي فهو ايضاً محال، لانه ان كان المرتب عليه علته المنحصرة فلم توجد، وان لم تكن علته المنحصرة وكانت له علة اخرى فهي أيضاً لم توجد، ولذا رتب عدمه على عدم المفروض وجوده.

هذا ما افاده (قدس سره) في مبحث مفهوم الشرط، وأطال في بيانه في مبحث الواجب المشروط[1] وهو غير تام بكلا جهتيه، أعني: ما أفاده في معنى اداة الشرط بقول مطلق، وما افاده في سر دلالة «لو» على الامتناع للامتناع.

اما الجهة الثانية: فقد عرفت ان منشأها وأساسها هو كون فرض شيء في الماضي كاشفاً عن عدم وقوعه.

وهذا الأمر لا نلتزم به لوجهين:

الاول: النقض بما اذا كان مدخـول غير «لو» من ادوات الشرط هو الماضي، فانه لا يلتزم بانها تفيد امتناع شيء لامتناع آخر، كما لو قال: «ان كان زيد قد جاء امس جاء عمرو امس ايضاً»، بل لو كان الفرض والتقدير مدلولاً للفظ الإسمي ، كما لو قال: «على فرض مجيئ زيد امس فقد جاء عمرو امس»، فانه لا يلتزم بدلالة الجملة على الامتناع للامتناع.

الثاني: الحل في الجميع، بانه لا ينحصر فرض شيء في الماضي بصورة عدم وقوعه، بل كما يمكن ان يكون منشأ الفرض في الماضي عدم تحققه، كذلك يمكن ان يكون منشؤه كون غرض المتكلم ليس الا بيان الملازمة بين تحقق شيء في الماضي وتحقق آخر فيه ايضاً من دون ان يتعلق غرضه ببيان تحققه. كما يمكن ان يكون جاهلا بتحققه وعدمه فيفرض تحققه في الماضي ويرتب عليه شيء آخر.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/ ٣٢٠ و ١/ ١٧٧ ـ الطبعة الاولى.

واما الجهة الاولى: فلانه لو كانت الاداة تفيد جعل مدخولها موقع الفرض والتقدير لم يكن هناك حاجة للاتيان بالفاء، كما يشهد لذلك عدم جواز ذكر الفاء لو عبر عن الفرض والتقدير بالاسم، فانه يقال: «على فرض وتقدير مجيء زيد يجيء عمرو» ولا يقال: «فيجي عمرو»، مع ان الفرض بالمعنى الاسمي انما يدخل على المفاهيم الإفرادية لا التركيبية، فيقال: «على فرض مجيء زيد» لا «على فرض جاء زيد»، ولو كانت الاداة بمعنى الفرض والتقدير لصح ذلك. فهذا مما يكشف عن اختلاف المعنى. فما افاده (قدس سره) في معنى الأداة غير سديد.

واما المحقق النائيني (قدس سره) فكلامه في المبحثين مرتبك جداً، ولا يخلو عن تهافت، فهو يلتزم اولاً بوضع الاداة للتعليق ثم يذهب الى انها موضوعة لجعل مدخولها موضع الفرض وانها لا تدل على اكثر من اللزوم، والترتب يستفاد من سياق الكلام وجعل التالي تالياً والمقدم مقدماً. وفي مبحث الواجب المشروط ادعى انها موضوعة للربط بين الجملتين[1].

وقد عرفت ان التعليق أخص من الترتب واللزوم، فلا يمكن الجمع بين دعوى كونها موضوعة للتعليق ودعوى انها موضوعة للزوم.

وبالجملة:لا نستطيع اسناد رأي خاص له حتى نرتضيه او ندفعه.

فالذي يمكن ان ندعيه في معناها هو: انها ظاهرة في إفادة ترتب الجزاء على الشرط ومعلوليته له وتفرعه عليه ثبوتا.

اما دعوى: انها موضوعة لما هو أعم من اللزوم فباطلة جداً، لتبادر اللزوم منها في الجملة، واستعمالها في غير موارده انما يكون بقرينة، او فقل انها تستعمل في موارد الملازمة الاتفاقية في اللزوم لكن في ظرف خاص.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ١/٤١٥ و ١/١٣١ ـ الطبعة الاولى.

واما دعوى: انها لخصوص اللزوم لا الترتب.

فلعل الوجه فيه هو: استعمالها بلا عناية في موارد لا ترتب للجزاء فيها على الشرط، نظير قولهم: «اذا كان زيد محموماً فهو متعفن الأخلاط»، فان الحُمّى معلولة للعفونة لا علة لها.

ولكن الظاهر انها مستعلمة في هذه الموارد في الترتب، لكن المراد هو الترتب في مرحلة الاثبات لا الثبوت، ويكون المقصود بيان ترتب الوجود العلمي للجزاء على الشرط لا الوجود الواقعي، ولذا قد يصرح بذلك في بعض القضايا فيقال: «واذا كان زيد محموماً فيعلم انه متعفن الاخلاط».

اذن فلنا ان ندعي ظهور الاداة في ترتب الجزاء على الشرط وعلّية الشرط له لا اكثر. واما استفادة الانحصار فهي من طريق آخر.

يبقىٰ اشكال صحة الربط بين النسبتين. وقد اجبنا عنه في مبحث الواجب المشروط. فراجع.

الأمر الثالث: في تحديد ما هو ملاك ثبوت المفهوم وما ينبغي البحث فيه لاثباته ونفيه. والمعروف هو ان مدار البحث على استفادة كون الشرط علة منحصرة للجزاء فينتفي الحكم عند انتفائه.

ولكن المحقق العراقي (قدس سره) خالف المشهور وذهب الى ان مدار البحث لابد وان يكون على ان القضية المتكفلة للحكم، هل هي ظاهرة في تعليق شخص الحكم على الشرط او تعليق سنخه عليه، فيثبت المفهوم على الثاني دون الأول.

وبيان ذلك ـ كما جاء في مقالاته ـ: ان علية ما علق عليه الحكم بنحو الانحصار أمر مسلم غير قابل للانكار، والذي يدّل عليه التزام الكل بلا توقف بان انتفاء موضوع الحكم اما بذاته او لبعض قيوده من شرط او وصف او غيرهما

يلازم انتفاء شخص الحكم المعلق عليه، وهو يكشف عن كون موضوع الحكم بخصوصياته المأخوذة فيه علة لشخص الحكم، اذ لو لا ذلك لم يكن وجه لانتفاء شخص الحكم بانتفائه، لإمكان ثبوته على الخالي عن الخصوصية مثلاً.

ويشهد لذلك التزامهم بتقييد المطلق بالمقيد اذا كانا مثبتين مع احراز وحدة المطلوب فيهما، فانه لا يتم الا اذا التزم بظهوره المقيد في كون موضوعه علّة منحصرة للحكم فلا يثبت في غير مورده، والا فمجرد وحدة المطلوب لا تلازم التقييد، اذ يمكن كون الحكم الواحد ثابتاً للمطلق.

وبالجملة: الكل يلتزم بكون الموضوع بخصوصياته علّة منحصرة لشخص الحكم. والسرّ فيه: هو ظهور الكلام في إناطة الحكم بالموضوع بخصوصه وتعليق الحكم عليه بعنوانه، فان قول الآمر: «اكرم زيداً» ظاهر في دخالة عنوان زيد في ثبوت الحكم، وهو يتنافى مع دخول غيره في ثبوت الحكم لمنافاة دخل غيره، لاناطة الحكم بالموضوع بخصوصه الظاهرة من الكلام. ولولا هذه الجهة لما اقتضى انتفاء الموضوع انتفاء شخص الحكم.

وعليه،فيمكننا ان ندعي ظهور أخذ الموضوع في دخالته بخصوصه وبنحو الانحصار في مضمون الخطاب.

وعليه، فينحصر البحث ـ في المفهوم وعدمه ـ في ان مضمون الخطاب وما علق على الموضوع هل هو شخص الحكم؟ فلا يدل الكلام على المفهوم، اذ انتفاء الشرط يقتضي انتفاء شخص الحكم، وهو لا ينافي ثبوت فرد آخر للحكم في غير مورد الشرط. او انه سنخ الحكم؟ فيدل الكلام على المفهوم، اذ انتفاء الشرط يقتضي إنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده فيتنافى مع ثبوته في غير مورده.

فمدار البحث ذلك، وليس البحث في استفادة العلية المنحصرة، فانها من المسلمات بحسب الارتكاز والشواهد، فلا وجه للبحث فيها.

هذا محصل ما أفاده بتوضيح منا(١).

ولكنه لا يخلو عن مناقشة، فانه لا يخلو عن مغالطة، لان الكل لم يلتزم بظهور تعليق الحكم على الموضوع في العلية المنحصرة، بل التزموا بما يلازم الانحصار في خصوص كون المعلق شخص الحكم لا سنخه، وهو اصل العلية لا اكثر.

وملخص ما ندعيه: انهم التزموا بظهور الموضوع في العلية، وهي تلازم الانحصار في مورد كون المرتب على الموضوع شخص الحكم، فلا وجه للتعدي الى ظهور الموضوعية في الانحصار لمطلق مضمون الخطاب.

وبيان ذلك: ان المراد عن شخص الحكم ليس المعنى الاصطلاحي للشخص، وهو الحكم الموجود، فانه لا معنى للكلام في الانحصار وعدمه بالنسبة اليه، فان الموجود الخارجي لا يمكن ان يوجد بواسطة سبب آخر، لان الموجود لا يقبل الوجود ثانياً. كما انه لا معنى لانتفائه لان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

وهذا كما يجري في الأحكام يجري في التكوينيات أيضا، فان الإحراق الموجود المتحقق بالنار الخاصة لا معنى لوجوده بنارٍ اخرى.

وانما المراد به ما يوجد في الخارج بنحو يؤخذ فيه بعض الخصوصيات الملازمة لانطباقه على فرد واحد لا اكثر، وهو في التكوينيات ملازم للانحصار، فاذا قيل: «الاحراق الثابت لهذا الشيء من هذه النار في الساعة الخاصة» الى غير ذلك من القيود المخصصة للمفهوم بحيث لا يقبل الإنطباق على غير الفرد الواحد، فلا وجه لتوهم ثبوته بغير تلك النار بالخصوصيات المذكورة.

واما في التشريعيات والاعتباريات، فغير ملازم للانحصار، اذ الحكم

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١٣٨/١ ـ الطبعة الاولى.

الثابت لزيد بالقيد الخاص يمكن ان يكون ثبوته له بعنوان انه انسان فلا ينتفي بانتفاء زيد بل هو ثابت لغيره. كما يمكن ان يكون ثبوته له بعنوانه لكن لا بنحو التعيين، بل بنحو البدلية بان يكون ثابتاً لزيد بعنوانه او عمرو بعنوانه بنحو البدلية.

وهذا لا يجري في التكوينيات لان المسبب التكويني الواحد لا يمكن صدوره عن غير سبب واحد، بخلاف الاعتباريات لانها خفيفة المؤونة، فاذا استظهر أخذ «زيد» ـ مثلا ـ بعنوانه وخصوصه ثبت كونه علّة منحصرة، اذ يمتنع تحقق شخص الحكم لغير زيد بعد فرض ان زيداً يؤثر فيه بعنوانه وخصوصه.

وهـذا لا يلازم الانحصـار بالنسبـة الى سنخ الحكم، اذ يمكن ترتب الطبيعي والسنخ ـ بلحاظ أحد وجوداته ـ على زيد بعنوانه وخصوصه، وترتبه ـ بلحاظ وجود آخر له ـ على عمرو بعنوانه وخصوصه لا بنحو البدلية بل كل منهـا يؤثـر في وجود غير وجود الآخر فيصدق ترتب الطبيعي على كل منهما بخصوصه وعنوانه، كما يقال في التكوينيات: «النار بعنوانها وخصوصها سبب الاحراق، وهكذا الكهرباء»، اذ الاحراق الذي تؤثر فيه النار غير الاحراق الذي يؤثر فيه الكهرباء.

ويتحصل: ان ما هو ظاهر الموضوع انما يلازم الانحصار بالنسبة الى شخص الحكم لا سنخه، فلا بد من إيقاع الكلام في استفادة الانحصار بالنسبة الى سنخ الحكم. فتدبر.

الأمر الرابع: في بيان المراد بالسنخ، والمقصود به هو طبيعي الحكم في قبال شخصه.

ولكن هل يراد به الطبيعة المهملة او المطلقة او المقيده؟.

وقبل تحقيق المراد لا بد من التنبه إلى شيء، وهو ان المقصود بيان معنى للسنخ بحيث يتلائم مع ما هو محل البحث، فلا بد من اشتماله على وصفين:

احدهما: قابليته للترتب على الشرط. والآخر: ملازمته للمفهوم عند الانتفاء.

وبعد هذا نقول: ليس المراد به الطبيعة المهملة لوجهين:

الاول: امتناع الاهمال في مقام الثبوت.

الثاني:ماقيل[1]:من ان المهملة في قوة الجزئية، فلا تدل الجملة الشرطية الا على انحصار علة الحكم الجزئي بالشرط، فتدل على انتفاء الحكم الجزئي عند انتفاء الشرط لا على انتفاء الحكم مطلقاً.

وانما المراد به الطبيعة المطلقة، ولكن لا بمعنى جميع وجودات الطبيعة، اذ لا يقصد بالجملة الشرطية ترتيب جميع وجودات الحكم على الشرط فانه مما لا معنى له كما لا يخفى.

وانـما بمعنى ذات الطبيعة غير المقيدة بشيء من الوحدة والتعدد، فانه يمكن ترتيبها على الشرط، كما ان انتفاء الشرط ـ بناء على الانحصار ـ يلازم المفهوم لان ثبوتها في ضمن وجود ما في فرض وجود شرط آخر يكشف عن عدم انحصار الشرط وهو خلف المفروض.

او بمعنى صرف الوجود بمعناه الاصولي وهو اول الوجود، فانه يلازم المفهـوم لانه إذا ثبت عند انتفاء الشرط كشف ذلك عن عدم انحصار علته بالشرط وهو خلف.

وقد يتخيل: ان نفس ثبوت علية الشرط يلازم الانحصار بالنسبة الى هذا المعنى من السنخ ـ فلا يتم بالنسبة اليه ما تقدم من الاشكال على كلام المحقق العراقي لانه يمتنع ترتب اول الوجود على شرطين، اذ الثابت بالشرط الآخر هو الوجود الثاني لان الوجود الاول ما ثبت بالشرط السابق.

وفيه: ان المنظور في مبحث المفهوم هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١٣٩/١ ـ الطبعة الاولى.

وعدمه، ومن الواضح ان اصل العلية لا يلازم الانحصار بلحاظ ذلك، اذ مع وجود شرط آخر، يمكن ان يتحقق به اول الوجود عند انتفاء غيره.

هذا مع انه يتصور تحقق اول الوجود بكلا الشرطين معاً، كما اذا وجدا في آن واحد، فان اول الوجود ينطبق على كلا وجودي الطبيعة.

ومما ذكرناه في معنى السِنخ تعرف انه لا وجه لما أفاده المحقق الاصفهاني من ان السنخ بمعنى، غير ثابت، وبمعنى، لا ينفع فيما نحن بصدده.

اما المعنى غير الثابت: فهو ان يراد به طبيعة الحكم بحيث لا يشذ عنها فرد منها، وهذا المعنى وان لازم المفهوم لكنه غير ثابت، لان الظاهر ان الأمر بالاكرام في الشرطية وغيرها على حد سواء، ومن الواضح ان المنشأ في سائر القضايا ليس جميع افراد الوجوب.

واما المعنى غير المفيد: فهو ان يراد به طبيعة الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم، وهذا المعنى لا يلازم المفهوم لان الوجود نقيض العدم وكل وجود بديل عدم نفسه، فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء مطلق الافراد وسنخ الحكم.

ثم انه اختار بعد افادة هذا: ان المعلق على العلة المنحصرة هو الحكم المنشأ في شخص هذه القضية، لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه، بل بما هو وجوب او غيره، وهذا المعنى يلازم المفهوم لان الشرط اذا كان علة منحصرة لشخص الوجوب بما هو وجوب امتنع ثبوت غيره من الافراد عند انتفاء هذا الشرط، وإلا لم يكن علة منحصرة لشخص الوجوب بما هو وجوب(١).

أقول: قد عرفت بيان المراد من السنخ بنحو معقول يلازم المفهوم، وهو ان يراد به اما وجود ذات الطبيعة غير المقيدة بالوحدة والتعدد او صرف وجودها بالاصطلاح الاصولي المراد به اول الوجود، فلا اختصاص لمعنى السنخ فيما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٣/١ ـ الطبعة الاولى.

ذكره كي يتجه الاشكال على ارادته. فالتفت.

اذا عرفت ما تقدم، فلنشرع في ما هو محل البحث.

وهو ثبوت العلية المنحصرة للشرط، وقد ذكر له طرق ثلاثة:

الطريق الاول: دعوى ان اداة الشرط موضوعة للدلالة على علية الشرط للجزاء بنحو الانحصار ويدل عليه تبادر ذلك منها.

والخدشة في هذه الدعوى سهلة، فان دعوى التبادر عهدتها على مدعيها، وليس المتبادر منها سوى إفادة ترتب الجزاء على الشرط لا اكثر، ولذا لا يرى ان استعمالها في غير موارد الانحصار استعمال مجازي وبنحو العناية.

الطريق الثاني: دعوى انصراف العلية المنحصرة منها، لانها أكمل افراد العلية، والمطلق ينصرف إلى أكمل افراده.

وقد ناقشها في الكفاية كبرى وصغرى.

اما الكبرى: فلان الانصراف ينشأ من انس اللفظ بالمعنى الناشيء من كثرة استعماله فيه. اما أكملية الافراد بما هي فلا تستلزم الانصراف.

واما الصغرى: فلان الانحصار وعدم تأثير غيره في الجزاء لا يلزم كون الربط الخاص بينه وبين المعلول آكد وأقوى، بل هو على حد سواء في صورتي الانحصار وعدمه كما لا يخفى[1].

الطريق الثالث: دعوى كون مقتضى الاطلاق هو العلية المنحصرة.

وقد قرب بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما أشار اليه في الكفاية بقوله: «ان قلت: نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي». وحاصله: قياس المقام بمقام دوران الامر في الوجوب بين كونه نفسياً

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وغيرياً، فكما يتمسك بالاطلاق لاثبات النفسية كذلك يتمسك باطلاق الاداة او هيئة الشرط على كون الترتب المدلول لها بنحو الانحصار[1].

وقرّبه المحقق الاصفهاني في حاشيته، بانه كما ان خصوصية الوجوب النفسي خصوصية عدمية لانه الوجوب لا للغير، لا تحتاج الى بيان زائد فيتمسك بالاطلاق لاثباتها ونفي الوجوب الغيري لان خصوصيته وجودية لانه الوجوب للغير. فكذلك الترتب المنحصر فانه الترتب على هذا الشرط لا غير في قبال الترتب غير المنحصر فانه الترتب عليه وعلى الغير، فالاطلاق يثبت به الترتب المنحصر لانه لا يحتاج الى مؤونة زائدة على بيان نفس الترتب بقول مطلق لان قيده عدمي[2].

واورد صاحب الكفاية على هذا الوجه بايرادين:

الاول: ان معنى الهيئة او الاداة حرفي، وهو لا يقبل الاطلاق والتقييد لاستلزام كل منهما للحاظ المطلق او المقيد باللحاظ الاستقلالي، ومعنى الحرف لا يقبل اللحاظ الاستقلالي لانه ملحوظ آلياً والا لما كان معنى حرفياً، اذ الفارق بين معنى الاسم والحرف ليس إلا تعلق اللحاظ الاستقلالي بالاول والآلي بالثاني.

الثاني: ان قياس المقام بمقام دوران الوجوب بين النفسي والغيري قياس مع الفارق، وذلك لان الوجوب النفسي يلازم الاطلاق، لانه الوجوب على كل حال، وجب غيره او لم يجب، بخلاف الغيري فانه ثابت في حال دون آخر، فاذا كان الكلام مطلقاً صح التمسك باطلاقه لاثبات الوجوب النفسي لاحتياج غيره والى مؤونة التقييد، وليس الامر كذلك في الترتب فان كل نحو من نحوي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢١/١ ـ الطبعة الاولى.

الترتب يحتاج الى مؤنة وقرينة في بيان اذ احدهما لا يلازم الاطلاق، فلا وجه للتمسك بالاطلاق لاثبات الترتب المنحصر، فان ترتب الجزاء على هذا الشرط ثابت سواء ثبت الترتب على الغير او لم يثبت، فعدم الانحصار لا يوجب تقييداً للترتب بحال دون حال حتى ينفى باطلاق ما يدل على الترتب.

وبالجملة: الاطلاق لا يساوق الترتب المنحصر فلا بد في تعيين احدهما من قرينة خاصة[1].

وقد اورد المحقق الاصفهاني (رحمه الله) على الايراد الاول: بانه إيراد سارٍ في غير هذا المورد، كالتمسك باطلاق هيئة الوجوب لاثبات عدم تقيده بقيد وكونه مطلقاً، والتمسك باطلاق صيغة الامر لاثبات الوجوب دون الندب ـ بناء على عدم الالتزام بوضعها للوجوب فقط بل للطلب المطلق ـ، مع ان معنى الهيئة حرفي لا يقبل اللحاظ الاستقلالي فلا يقبل الاطلاق.

ثم ذكر ان الحل على مسلك صاحب الكفاية هو ملاحظة المعنى الحرفي الوسيع بتبع ملاحظة المعنى الإسمي، فالمقدمات تتم في متعلق الهيئة لا في نفس مدلول الهيئة، فالاطلاق انما يجري في طرف الهيئة لا نفس المدلول الحرفي[2].

وهذا الحل لو تم فهو مما يمكن الالتزام به في الواجب المطلق، فيلتزم بان مجرى المقدمات هو المادة ومتعلق الوجوب فيتمسك باطلاقه في نفي تقيد الوجوب.

ومن المحتمل ان يكون نظر صاحب الكفاية في ذلك المقام الى هذا الطريق.

واما في الوجوب والندب فلا يمكن الالتزام به، اذ الاختلاف بين

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٢٢ ـ الطبعة الاولى.

الوجوب والندب لا يمت الى متعلقهما بصلة اصلاً، بل هو اختلاف في حقيقتهما، ومتعلق الوجوب نفسه هو الذي يكون متعلقاً للندب لو كان هو المراد بالكلام بلا تغير فيه اصلا، فاطلاق المادة لا يجدي في اثبات الوجوب او الندب.

واما فيما نحن فيه، فدعوى ان اطلاق المتعلق يفيد تعيين احد النوعين من الترتب وان كانت موجودة ـ كما ستعرف ان شاء الله تعالى ـ الا انه يمتنع ان يكون نظر المدعي للوجه الاول من الاطلاق اليه، اذ المفروض انه ذكر وجهاً في قبال الوجه القائل بالتمسك باطلاق الشرط نفسه، بل المنظور في هذا الوجه كون محل الاطلاق نفس الترتب لا متعلقه، فيتجه عليه الاشكال المذكور في الكفاية كما لا يخفى.

ويمكننا ان نقول في مقام دفع المناقضة بين ما أفاده صاحب الكفاية هنا وما افاده في مورد الوجوب والندب: انه (قدس سره) لم يلتزم هناك بامكان كون الآمر بصدد البيان، بل التزم باستفادة الوجوب لو تمت مقدمات الحكمة، وهذا لا ينافي عدم التزامه بتامية مقدمات الحكمة ابداً، اذ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

وهذا وان كان خلاف ظاهر كلامه لكن لا طريق غيره في رفع التهافت.

ثم ان المحقق الاصفهاني (قدس سره) ذكر ـ في مقام توضيح الايراد الثاني ـ: ان الوجوب النفسي والغيري يختلفان سنخاً، فكان مقتضى الاطلاق تعيين النفسي، وليس كذلك الترتب المنحصر وغيره فانهما متحدان سنخاً، فلا يعين الاطلاق احدهما[1].

ونحن وان اتفقنا معه في الرأي، لكن لا نوافقه على اسلوب البيان، فان التمسك بالاطلاق لا يتوقف على اختلاف السنخ، بل هو لاجل نفي الخصوصية

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٢/١ ـ الطبعة الاولى.

الزائدة ولو اتحد المطلق والمقيد سنخاً وحقيقة، كما في الوجوب النفسي والغيري، فانهما متحدان حقيقةً وان اختلفا في الخصوصيات، بل لا بد من الاتحاد في الحقيقة كما لا يخفى.

اللهم الا ان يكون مراده من اختلاف السنخ الاختلاف في الخصوصيات الطارئة على الحقيقة الواحدة المنوعة لها او المصنفة، لا الاختلاف في الحقيقة والماهية. فلاحظ.

ويتحصل مما ذكرنا عدم تامية هذا الوجه، وهو انما يتاتى في نفسه ـ مع غض النظر عما فيه من الخدشة ـ لو التزم بان مدلول الاداة او الهيئة هو الترتب او اللزوم. واما لو كان مدلول الاداة هو الفرض والتقدير، والترتب يستفاد من الفاء، فلم يدع احد جريان الاطلاق في مدلول الفاء. واما لو كان مدلول الاداة هو تعليق الجزاء على الشرط فلا يتأتى هذا البيان، اذ لا حاجة له بعد ملازمة التعليق لانحصار الشرط.

الوجه الثاني:ـ ما ذكره في الكفاية ـ وهو التمسك باطلاق الشرط. بتقريب: ان مقتضى اطلاقه كونه شرطاً مطلقاً سبقه شيء او قارنه او لا. وهذا المعنى يساوق العلية المنحصرة لانه لو لم يكن شرطا منحصراً لكان التأثير للسابق في صورة سبق غيره، وللجامع بينهما اولكليهما بنحو التركيب في صورة المقارنة، وهذا ينافي مقتضى الاطلاق.

وبالجملة: الشرطية بقول مطلق تساوق الانحصار فتثبت بالاطلاق لاحتياج غيرها الى مؤونة زائدة.

وقد وافق صاحب الكفاية على ذلك ـ أعني على ان مقتضى الاطلاق الشرطية المنحصرة ـ، لكنه استشكل فيه: بان المتكلم لا يكون في مقام البيان من هذه الجهة الا نادراً، فلا يمكن الالتزام بالمفهوم استناداً الى هذا الوجه لعدم

انعقاد الاطلاق الا نادراً[١].

ولم يعلم المقصود من كلام الكفاية وما هو المراد من عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة والمحتملات فيه متعددة.

الاحتمال الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني ـ وبعض المحشين على الكفاية وهو المشكيني، كما ذكره المحقق النائيني في مقام الايراد على هذا الوجه ـ[٢] من ان القضايا الشرطية الشرعية ليست في مقام بيان فعلية تأثير هذا الشرط وعليته فعلاً، بل هي في مقام بيان اقتضاء هذا الشرط لتحقق الجزاء، وهو لا ينافي عدم ترتب الجزاء عليه لاحتفافه بالمانع، او عدم الشرط، كما لا ينافي كون غيره مقتضياً وجزء المؤثر. وعليه، فتأثير غيره في الجزاء لو سبقه لا ينافي كونه مقتضياً، كما لا يخفى، نعم لو كانت في مقام بيان انه شرط ومؤثر فعلا كان مقتضى الاطلاق انحصار الشرط فيه[٣].

وهذا التوجيه لا يمكننا الالتزام به لانه غير صحيح في نفسه، فان الالتزام به يقتضي تأسيس فقه جديد، لان مقتضاه ان لا يستفاد من القضايا الشرطية الواردة في لسان الشارع فعلية الوجوب عند تحقق الشرط، اذ لا رافع لاحتمال وجود المانع او انتفاء الشرط، وهذا مما لا يتفوه به أحد، فهل ترى احداً يتوقف في الحكم بوجوب الوضوء عند النوم استناداً الى قوله: «إذا نمت فتوضأ»؟!.

هذا مع ان الالتزام بان مقتضي القضية الشرطية هو افادة الشرطية الفعلية او غيرها لا يلازم القول بكون مقتضى الاطلاق بهذا النحو ثبوت المفهوم، اذ المفهوم يتوقف على اثبات انحصار العلة لسنخ الحكم وهذا الوجه انما ينفع في اثبات انحصار الشرط لو كان المعلق شخص الحكم، وذلك لان مقتضى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤١٧/١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٢/١ ـ الطبعة الاولى.

الاطلاق انه مؤثر فعلاً في شخص الحكم سواء سبقه غيره او قارنه، وهذا ينفي تاثير غيره فيه، اذ لو فرض وجود غيره موثراً فيه لكان هو المؤثر في صورة سبقه الى الشرط المذكور في القضية ولكان التأثير لكليهما او للجامع بينهما في صورة المقارنة، وهو ينافي مقتضى الاطلاق، اما لو كان المعلق سنخ الحكم فلا ينفع هذا الاطـلاق في اثبات انحصار الشرط، وذلك لان تأثير الشرط في السنخ معناه سببيتـه لوجـود فرد من افـراد الـطبيعة، لوجود السنخ بوجود فرده، وعليه، فمقتضى الاطلاق ان هذا الشرط مؤثر في سنخ الحكم سواء سبقه غيره او قارنه، وهذا لا ينفي تأثير غيره في تحقق السنخ في وجود آخر غير الوجود المترتب عليه، اذ تاثير الغير في وجود آخر لا يتنافى مع تأثيره في جزائه ولو قارنه غيره او سبقه، ولذلك لا منافاة بين تصريح المتكلم بالشرطية المطلقه مع ترتب وجود آخر على غيره.

ويشهد لذلك وقوع البحث في تداخل المسببات مع تعدد السبب واقتضاء كل منها مسببا بحسب اطلاقه.

ومن الغريب غفلة الاعلام عما ذكرناه، اذ لم نجد من تعرض الى بيان هذا الايراد، وعـلى كل فهو ايراد على الكل لتقريرهم إقتضاء هذا الاطلاق للمفهوم وان ناقشوا فيه بعدم تماميته ونحو ذلك.

الاحتمال الثاني: ان لدينا جهتين:

احداهما: حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

ثانيتهما: استناد الجزاء الى الشرط وترتبه عليه.

فالجملة الشرطية انما تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا اكثر، اما استناده إليه فهي لا تدل عليه. ويقرب ذلك باحد وجهين:

اولهما: ان الجملة وضعاً لا تدل الا على الحدوث عند الحدوث، اما دلالتها على استناده الى الشرط فهو يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة، وهي غير تامة

لعدم كون المتكلم في مقام البيان من جهته.

ثانيهما: انِ الجملة بحسب الوضع الاولي موضوعة للاعم، او لافادة كلتا الجهتين، لكنها بحسب الاستعمال الكثير يلحظ فيها الدلالة على الجهة الاولى دون الثانية.

وبالجملة: فغاية ما تدل عليه الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، اما استناده الفعلي اليه فليس المتكلم في مقام بيانه كي يتمسك باطلاق الكلام لاثبات الانحصار.

ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اوردناه على الوجه الاول، لانه لا ينكر دلالة الجملة على ثبوت الجزاء فعلاً عند ثبوت الشرط.

ولكن يرد عليه ـ مضافاً الى انه دعوى بلا دليل ـ: ان التفكيك بين الجهتين في مقام البيان مشكل جداً، اذ بعد فرض دلالة الجملة على الترتب في الجمله وبنحو الموجبة الجزئية يشكل دعوى عدم كون المتكلم في مقام بيان ذلك، بل الظاهر انه في مقام بيان الحدوث عند الحدوث لاجل الترتب بينهما.

هذا ولكن الانصاف انه يمكن الالتزام بهذا الوجه من طريق آخر عرفي. بيان ذلك: ان وجود الشيء يتوقف على تحقق علته التامة باجزائها من مقتضي وشرط وعدم مانع، فاذا انتفى احدها لم يتحقق الشيء لعدم علته التامة.

فالجملة الشرطية تدل على تحقق الجزاء وثبوته عند ثبوت الشرط، بمعنى انه تام العلة ولا يتوقف تحققه على شيء آخر، اما ان المؤثر فيه والمَنشأ لتحققه هو هذا الشرط فهذا مما لا تتكفله الجملة الشرطية اصلاً، ولا ينظر اليه المتكلم في بيانه اصلاً حتى بنحو الموجبة الجزئية، ولذا لو سأله المخاطب عن المؤثر في الجزاء كان له ان يقول له: «انه لا يعنيك وليس من شانك» مما يكشف عن انه ليس ناظراً الى بيان هذه الجهه أصلا والا لم يكن السائل فضولياً وسائلاً عما لايعنيه.

وجملة القول: ان الجملة الشرطية لا تدل الا على الحدوث عند الحدوث ولا دلالة لها على استناد الجزاء الى الشرط ولا نظر للمتكلم إليه أصلا.

وعليه، فلا دلالة لها على انحصار الشرط فيه، اذ من الممكن تأثير غيره فيه لو قارنه، فيكون الاشتراك لهما معاً، ولا ينافي ذلك دلالة الجملة على الحدوث عند الحدوث.

نعم، قد يدعى منافاة ذلك لتأثير السابق فيه، اذ لو كان غيره مؤثراً في الجزاء وسبقه في الوجود لم يكن الجزاء حادثاً عند حدوث الشرط، اذ حدوثه سابق على حدوث الشرط. وهذا يتنافى مع الالتزام بان ظاهر القضية الشرطية الحدوث عند الحدوث كما قرر هنا ويأتي انشاء الله تعالى.

ويدفع: بانه انما يتم لو قيل بان المراد بالحدوث عند الحدوث هو الوجود بعد العدم. واما اذا قلنا: بان المقصود بالحدوث عند الحدوث هو الوجود مع نحو ارتباط بالشرط بحيث يكون الوجود مرتبطاً به لم يتم ما ذكر. وذلك لما ثبت من ان استمرار الوجود يحتاج الى علة كحدوثه، وان الشيء يحتاج الى علة مبقية كما يحتاج الى علة محدثة، وعليه فاذا حصل الشرط كان التاثير لكليهما في مرحلة البقاء، فلا ينافي ظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث مطلقاً ولو سبقه غيره او قارنه.

نعم، لو التزم بعدم احتياج البقاء الى علة كان التأثير للسابق فقط، فيتم الايراد. ولكن التحقيق على خلافه.

وبالجملة: فالدعوى المزبورة انما تتم على تقدير احد أمرين: ارادة الوجود بعد العدم من الحدوث. وعدم احتياج البقاء الى مؤثر. وكلاهما محل اشكال. فتدبر.

وعلى أي حال، فالعمدة في الايراد على هذا الوجه من الاطلاق ما عرفت من البيان الذي تفردنا به بحسب ما نعلم فلاحظ وتأمل.

الوجه الثالث من وجوه الاطلاق: ما ذكره في الكفاية ايضاً من التمسك باطلاق الشرط في نفي البدل والعِدل، كالتمسك باطلاق الوجوب لاثبات كونه تعيينياً في قبال كونه تخييرياً. بيان ذلك: انه كما ان الوجوب التخييري يحتاج الى مؤنة بيان، وهو ان يقال هذا او ذاك واجب، بخلاف الوجوب التعييني فانه لا يحتاج الى بيان ذلك، ولاجل ذلك ينفى التخييري بالاطلاق ويثبت به التعييني، كذلك العليه غير المنحصرة تحتاج الى بيان بان يقول مثلا: «ان جاءك زيد او اكرمك فاكرمه»، وهذا البيان لا تحتاجه العلية المنحصرة، فمع الشك يتمسك باطلاق الكلام وينفى به البديل للشرط المذكور فيثبت انحصار العلة به، اذ لو كان غيره شرطاً لبينه المتكلم بالعطف بـ «أو» كما كان عليه بيان عدل الواجب لو كان له عدل.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه واضح، فان سابقه يحاول اثبات الانحصار من طريق اثبات ترتب الجزاء على الشرط وعدم تأثير غيره فيه لو سبقه او قارنه. وهذا الوجه يحاول اثبات الانحصار من طريق عدم تأثير غيره فيه لو انعدم هنا الشرط وجاء غيره. فلو لم يثبت الوجه السابق ـ كما تقرر ـ ولم يعلم انفراد تأثير الشرط وعدمه في صورة تقدم غيره عليه او مقارنته امكن دعوى ثبوت هذا الاطلاق واثبات الانحصار به، لاختلافهما منهجاً وان اتحد نتيجةً. فلاحظ.

وقد ناقش صاحب الكفاية هذا الوجه: بانه لاوجه لقياس المقام بمقام الوجوب التعييني والتخييري، لان الوجوب التعييني يختلف نحوه وسنخه عن الوجوب التخييري، فان نحو تعلق الوجوب التعييني يختلف عن نحو تعلق الوجوب التخييري وكان الثاني يحتاج الى بيان وجود العدل والبديل فيتمسك في نفيه بالاطلاق ـ ولا يختلف الحال في ذلك بين ان نلتزم بان الوجوب التخييري سنخ وجوب متعلق بكليهما او انه متعلق بالجامع الانتزاعي فانهما يختلفان، إذ الوجوب التخييري على الاول يقتضي ملاحظة كلا الأمرين، وعلى الثاني

يقتضي ملاحظة الأمرين والجامع الانتزاعي بينهما، واما التعييني فهو لا يقتضي سوى ملاحظة احد الامرين المعين، فيحتاج الوجوب التخييري الى مؤنة بيان اكثر من اطلاق ـ.

اما الشرط: فهو لا يختلف سنخاً في صورة التعدد والانحصار، فشرطية الشرط وترتب الاثر عليه وتأثيره في الجزاء بنحو واحد سواء اتحد الشرط او تعدد، فوجود شرط آخر لا يوجب مغايرة تأثير الشرط لما اذا لم يكن شرط آخر، واذا لم يكن للشرطية نحوان في مقام الثبوت لم يتفاوت الحال في مقام الإثبات حينئذ كما لا يخفى.

نعم، اذا كان المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط لا بيان شرطية الشرط، كان سكوته عن ذكر شرط آخر وعدم بيانه لشرطية غير ما ذكره كاشفا عن وحدة الشرط وانحصاره، لكنه لا يكون في هذا المقام الا من باب الاتفاق وهو لا يصحح القول بالمفهوم بقول مطلق.

هذا ما افاده صاحب الكفاية بتوضيح[1].

ولكن المحقق النـائيني (قدس سره) التزم بثبوت مفهوم الشرط بهذا الوجه من الاطلاق، فأفاد في بيانه: ان الشرط المذكور في القضية الشرطية اما ان يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلاً، نظير قوله: «اذا رزقت ولداً فاختنه»، وفي مثله لا يكون للقضية الشرطية مفهوم، بل يكون حالها حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم. واما ان لا يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلاً نظير قوله: «اذا جاءك زيد فاكرمه»، فان اكرام زيد لا يتوقف عقلاً على مجيئه. وفي مثله يكون الحكم مقيداً به، وذلك لانه لا يخلو الحال من ان يكون مطلقاً بالاضافة اليه او مهملاً او مقيدا. وبما ان الاهمال يمتنع في مقام

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثبوت، والاطلاق ينافي ترتيب الحكم عليه، فيتعين ان يكون مقيداً به.

واذا ثبت بهذا البيان تقييد الحكم بالشرط، فاذا كان المتكلم في مقام البيان وأتى بقيدٍ واحد ولم يقيده بشيء، بواسطة العطف بالواو كي يكون القيد هو المركب منه ومن غيره، او بواسطة العطف بـ: «او» كي يكون القيد احد الامرين على البدل، فلم يقل: «اذا جاءك زيد واكرمك فاكرمه» او: «اذا جاءك زيد او اكرمك فاكرمه»، يستكشف من الاطلاق ان القيد خصوص ما ذكر ليس الاّ، وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من الاطلاق ونفي البدل له.

ثم قال (قدس سره) بعد هذا البيان: «ومما ذكرناه ظهر فساد ما اورده في الكفاية على هذا التقريب، بان سنخ الوجوب التعييني مع التخييري متباينان، فاذا لم يكن المولى في مقام الاهمال فيستكشف التعين من الإطلاق لا محالة، وهذا بخلاف المقام فان ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ مع ترتبه على غير المنحصر، بل هو في كليهما على نحو واحد فلا يمكن اثبات الانحصار بالاطلاق. وجه الفساد: هو ان التمسك بالاطلاق ليس من جهة اثبات انحصار العلة حتى يرد عليه ما ذكره، لما عرفت من انه ليس كون الترتب بنحو المعلولية مفاداً للقضية الشرطية، بل مفاده انما هو ترتب التالي على المقدم ليس إلاّ، ولازم ذلك في خصوص القضايا الشرطية التي لم تسق لبيان الموضوع هو تقيد الجزاء بوجود الشرط، وحيث ان حال التقييد مع الانحصار وعدمه تختلف لا محالة، فيكون اطلاق القيد وعدم ذكر عدل له مفيداً لانحصاره لا محالة...» إنتهى ما أفاده (قدس سره)[1].

ويتوجه عليه: ـ مع غض النظر عما بنى عليه أصل تحقيقه من رجوع الشرط الى المادة المنسبة ـ

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤١٨/١ ـ الطبعة الاولى.

اولاً: ان ما ذكره في بيان تقييد الحكم بالشرط جار في مطلق الاحكام بالنسبة الى موضوعاتها، وعليه فمقتضى إلاطلاق اختصاص الحكم بموضوعه وعدم ثبوته لغيره، وهو يتنافى مع انكار مفهوم اللقب.

وثانيا: ان اساس التمسك بالاطلاق بحسب ما افاده هو إفادة الجملة الشرطية لترتب الجزاء على الشرط الملازم للتقييد به، ولو تم ذلك لجرى هذا البيان في مطلق القضايا لافادتها ترتب الحكم على موضوعه، اذ افادة الترتب لا تختص بالجملة الشرطية.

وثالثاً: عدم تمامية ما ذكره من الاطلاق، اذ لا يختلف التقييد المنحصر وغـيره سنخاً، وليس الانحصار وعدمه من حالات التقييد كي ينفى احدهما بالاطلاق لاحتياجه الى مؤنة، بل العطف بـ «أو» لا يرجع الى بيان خصوصية التقييد، بل هو من قبيل ضمّ كلام الى آخر.

نعم لو كان المتكلم في مقـام بيان ما هو القيد كان مقتضى الاطـلاق المقامي انحصار القيد بما هو مذكور في الكلام، لكن لو كان نظره (قدس سره) الى هذا لم يكن بحاجة الى البيان الطويل والمقدمة المفصلة التي ذكرها.

ورابعـاً: ان عدم العـدل والبـدل للشرط ليس بمفاد الاطلاق المقابل للعطف بـ «أو» كالوجوب التعييني، اذ لو كان غيره قيداً وشرطاً كان كل منهما مؤثراً لا احدهما على البدل كما هو الحال في الوجوب التعييري، فلا يصح ان يقال: «ان جاءك زيد او اكرمك فاكرمه»، بل الصحيح ان يقال: «ان جاءك زيد فاكرمه» وهكذا: «ان اكرمك اكرمه» فتشبيه المقام بالوجوب التعييني والتخييري في غير محله. ومن هنا تعرف ان هذا الاشكال كما يرد على المحقق النائيني يرد على صاحب الكفاية لانه ارتضى تشبيه المقام بالوجوب التخييري، لكنه اورد على الاطلاق من جهة اخرى.

وتحصل لدينا انه لم ينهض وجه من وجوه الاطلاق الثلاثة على اثبات

المفهوم.

وتحقيق الحال ان يقال: ان القضايا الشرطية على انحاء ثلاثة:

الاول: ما ذكر الشرط فيها لبيان الموضوع ولمجرد فرضه فقط من دون ارادة الانتفاء عند الانتفاء قطعاً نظير ما يقال في قوله (ع): «ان الله اذا حَرَّمْ شيئاً حرْم ثمنه»، فانها لا تدل على انه اذا حلل شيئاً حلل ثمنه، لانها سيقت لمجرد فرض الموضوع لا اكثر.

الثاني: ما يذكر بلسان الحكومة كما لو قال: «اكرم العلماء» ثم قال: «هذا اذا كانوا عدولا»، فان القضية الشرطية شارحة ومفسرة للعلم. وفي مثل ذلك تدل على الانتفاءعند الانتفاء لكنها لا من باب المفهوم بل من باب التحديد والشرح. فمن ينكر مفهوم الشرط لا يمتنع عنده الإلتزام بنتيجة المفهوم في مثل هذا النحو من القضايا الشرطية.

الثالث: ما استعملت واريد بها المفهوم، بل يصرح بالمفهوم في بعضها فيقال: «ان جاءك زيد فاكرمه والا فلا»، ومثل هذا كثير في القضايا الشرعية والعرفية، وهو محل البحث، اذ الظاهر ان الاستعمال فيها لا يكون عنائياً ومسامحياً، اذن فما هي الخصوصية التي تقتضي الدلالة على المفهوم؟ ليس لدينا بعد انكار ما تقدم من الوجوه سوى طريقين:

الاول: الإلتزام بانها مستعملة في هذه الموارد في تعليق الجزاء على الشرط. وقد تقدم انه يلازم المفهوم.

ولكن لا يسعنا الالتزام بذلك لوجهين:

احدهما: انك عرفت انها ظاهرة في الترتب، فيكون استعمالها في التعليق استعمالاً مجازياً، مع ان المفروض كون هذه الاستعمالات حقيقية.

ثانيهما: ان الكل يلتزم ـ بناء على المفهوم ـ في مورد تعدد الشرط ووحدة الجزاء بمعارضة مفهوم إحدى القضيتين مع منطوق الأخرى، مع انه لو كانت

الجملة مستعملة في التعليق لكان التعارض بين المنطوقين لمنافاة الشرط الآخر لمقتضى التعليق في كل منهما.

الثاني: ان تكون مستعملة في مقام إفادة ما هو الشرط، فيكون مقتضى الاطلاق المقامي انحصار الشرط بالمذكور.

وهذا الوجه قريب الى نظر العرف، وحينئذ يقال: انه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفية استعمال القضية الشرطية في هذا المقام، ففي مورد يشك فيه يلحق بالغالب فان الغلبة بحدٍ تكون من الامارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك.

ولـو لا هذا الوجه لما كان للمفهوم وجه يرتكن عليه، وانكاره يستلزم تأسيس فقه جديد. فالتفت.

وبالجملة: فلا طريق الى اثبات المفهوم سوى الإطلاق المقامي.

ولا يرد عليه ما اورده المحقق الإصفهاني على المحقق النائيني من: ان التمسك بالاطلاق يتوقف على ثبوت المطلق في مورد إنتفاء القيد وانحفاظه فيه، فلا معنى للتمسك باطلاق الكلام بلحاظ صورة انتفاء الشرط وعدمه[١].

وجه عدم وروده: ان هذا على تقدير تماميته وارد لو كان المتمسك به اطلاق اللفظ.

اما بالنسبة الى الاطلاق المقامي فلا يرد، اذ معنى الاطلاق المقامي هو التمسك بعدم بيان المتكلم وسكوته في مورد يكون عليه البيان لو كان مريداً للقيد، ففيما نحن فيه يكون مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجود شرط غير ما ذكر في الجملة ولازمه الانتفاء عند الانتفاء فتدبر.

هذا تمام الكلام في تحقيق ما هو محل الكلام.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٨٨/٣ـ هوامش الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

ويقع الكلام بعد ذلك في :

تنبيهات مفهوم الشرط

التنبيه الاول: ذكر صاحب الكفاية ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ولا يجري الكلام في المفهوم وعدمه الا فيما كان ثبوت السنخ ممكناً[١].

وقد تعرض غيره الى هذا المطلب.

وعلى كل حال فيقع الكلام ـ بعد الفراغ عن توقف المفهوم على تعليق السنخ لا الشخص ـ في جهات ثلاث:

الاولى: في بيان المراد من السنخ، وضرورة كونه مدلولا للكلام في ثبوت المفهوم.

الثانية: في طريق معرفة كونه مدلولاً للكلام.

الثالثة: فيما تعرض اليه صاحب الكفاية من البحث في موارد الاوقاف والوصايا والنذور، وان الانتفاء فيها عند انتفاء الشرط ليس من المفهوم في شيء.

امـا المراد من السنخ: فقد تقدم بيانه، كما تقدم بيان ما افاده المحقق الاصفهاني من عدم تصور معنى صحيح للسنخ ومناقشته.

واما ما افاده من ان مدلول الجزاء في القضية الشرطية هو شخص الحكم لكن لا بما هو شخص، بل هو وجوب (مثلا) وهو يلازم المفهوم، فلا يتوقف المفهوم على تعليق سنخ الحكم، بل يثبت عند تعليق شخصه بهذا المعنى.

فهو ثبوتا امر معقول ولازمه ما عرفت من عدم إبتناء المفهوم على تعليق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

سنخ الحكم، واما اثباتاً فسيأتي الكلام فيه.

واما اثبات تعليق السنخ دون الشخص فقد ذكر له وجوه:

الاول: ما ذكره في الكفاية من ان مدلول الهيئة مفهوم الوجوب ـ مثلا ـ، لان الحروف موضوعة للمفاهيم كالأسماء. والفارق بينهما في اللحاظ الآلي والاستقلالي وهو من شئون الاستعمال لا من شؤن الموضوع له او المستعمل فيه[1].

وفيه: ما عرفت في مبحث المعنى الحرفي من عدم تمامية هذا الرأي، وان الموضوع له الحرف خاص، وهو عبارة عن النسبة الكلامية المعبّر عنها بالوجود الرابط.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من ان الحكم تارة يكون مؤدّى الاسم، مثل كلمة: «يجب» ونحوها. واخرى يكون مؤدى الحرف كهيئة: «أكرم».

فعلى الاول: لا اشكال، اذ مدلول الاسم مفهوم الوجوب.

واما على الثاني: فقد يشكل بان مدلول الحرف معنى جزئي فلا يستفاد منه تعليق سنخ الحكم. واجاب عنه بما اختاره ـ في الواجب المشروط ـ من: ان المعلق على الشرط ليس مدلول الهيئة، لانه معنى حرفي غير قابل للتعليق، وانما هو المادة المنتسبة الى الوجوب. وعليه فيكون المعلق في الحقيقة هو الوجوب العارض للمادة وعند انتفاء الشرط يكون مرتفعاً عنها. غاية الامر ان المعلق في هذا القسم حقيقة الوجوب. وفي القسم الاول المفهوم باعتبار فنائه في الحقيقة[2].

وفيه:ـ مع غض النظر عما أفاده من رجوع القيد الى المادة المنسبة، وما فيه من الاشكال، وقد تقدم في مبحث الواجب المشروط ـ ان غاية ما إنتهى اليه

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٩٩ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٢٠ ـ الطبعة الاولى.

هو تعليق الوجوب العارض للمادة، وهذا لا ينتهي الى تعليق سنخ الوجوب، بل هو لازم أعم لتعليق طبيعة الوجوب وشخصه. فأي طريق لاثبات تعليق الطبيعة، ومن أي شيء استفاد ذلك؟

الثالث: ما أفاده السيد الخوئي في حاشيته في أجود التقريرات من: ان حقيقة انشاء الوجوب عبارة عن اظهار اعتبار كون فعل مّا على ذمة المكلف، فاذا كان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقا على وجود شيء مثلاً استلزم ذلكإنتفائه بانتفائه ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الاعتبار مستفاداً من الهيئة وان يكون مستفاداً من المادة المستعملة في المفهوم الاسمي باعتبار فنائه في معنونه[1].

وبالجملة: فهو يرجع القيد الى المعتبر لا الاعتبار ـ والمفروض ان المعتبر مفهوم الحكم لا حقيقته، إذ الاعتبار يرد على المفاهيم لا على الوجودات ـ وهذا امر التزم بنظيره المحقق الايرواني في بيع الفضولي بعد الإجازة، فادعى ان اعتبار الملكية من حين الإجازة، لكن المعتبر هو الملكية من حين العقد وهو المعبر عنه بالكشف الحكمي. فالتفكيك بين الاعتبار والمعتبر مما التزم به الايرواني وتبعه عليه السيد الخوئي.

ولكن ما ذكره السيد الخوئي هنا لا يمكننا الالتزام به ـ مع غض النظر عن صحة تقييد المعتبر بقيد غير فعلي او تعليقه عليه مع كون الاعتبار فعلاً وعدم صحته، فتحقيقه له مجال آخر ـ لان المعتبر المعلق على الشرط اما مفهوم الحكم او وجوده، يعني ان الاعتبار اما ان يكون وارداً على مفهوم الحكم المعلق على الشرط او يكون وارداً على وجوده المعلق على الشرط.

فعلى الأول: ففيه: مضافاً الى عدم تصور تعليق المفهوم على شيء، اذ التعليق بلحاظ وجود الشيء لا بلحاظ ذات الشيء، ان إعتبار المفهوم المعلق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٤٢٠ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

على شيء لا ينافي تحقق اعتبار آخر للمفهوم بدون تعليق اصلاً، فان مفاد الكلام ليس الا ان المفهوم المعلق على الشرط الخاص والذي لا يعلق على غيره ـ كما هو مفاد الانحصار ـ قد تعلق به اعتبار المولى، وذلك لا ينافي تعلق اعتبار المولى بالمفهوم غير المعلق على شيء اصلاً، فلا يلازم ما ذكر ثبوت المفهوم.

وعلى الثاني: ففيه: ان الامور الاعتبارية لا وجود لها الا بالاعتبار، وبدونه لا ثبوت لها، والاحكام من الامور الاعتبارية فوجودها يتقوم بالاعتبار، وعليه فنقول: لا معنى للاعتبار الفعلي للحكم المعلق وجوده على الشرط، اذ اعتبار الحكم فعلاً يعني وجوده فعلا وهو يناقض تعليق وجوده على وجود الشرط. فلا يتصور لما أفاده السيد الخوئي معنى معقول.

والتحقيق ان يقال: انه بناء على ما ذكرناه من استفادة المفهوم من الاطلاق المقامي وغلبة استعمال القضايا الشرطية في بيان ما هو الشرط بحيث يفهم منها المفهوم عرفاً لا نحتاج لإتعاب النفس في بيان طريقة افادة سنخ الحكم وكيفية اثباته، فنفس الاطلاق المقامي يكفينا عن ذلك، لان ظهور الجمل الشرطية في المفهوم عرفاً المستند الى الاطلاق المقامي يكشف عن ان المتكلّم في مقام بيان ما هو الشرط لسنخ الحكم، فاكتفاؤه في هذا المقام بالجملة الشرطية يكشف عن ان الشرط لسنخ الحكم لبّاً ليس الا الشرط المذكور في الكلام، ولا يهمنا بعد ذلك عن تحقيق كون المستعمل فيه الهيئة كلياً او جزئيا. فتدبر جيداً وافهم.

امـا الحكم المعلق بالنحو الذي تعقله المحقق الاصفهاني وهو شخص الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص، فقد ذكر (قدس سره) ان طريق اثباته هو بيان انحصار الشرط، اذ لو لا كون المعلق هذا المعنى لم يكن وجه لبيان الانحصار لان انتفاء شخص الحكم بما هو شخص بانتفاء الشرط عقلي

ولو لم يكن منحصراً[١].

وهـذا البيان إنما يتم لو فرض عدم تعقل معنى للسنخ كما فرض هو (قدس سره). اما بناء على تعقل معنى للسنخ بمكن ان يكون مراداً فلا يتم ما افاده، اذ كما تتلاءم افادة الانحصار مع تعليق الشخص بما هو وجوب تتلاءم مع تعليق السنخ أيضا، فتعيين احدهما يحتاج الى دليل آخر. فتدبر.

واما ما ذكره صاحب الكفاية من ان انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط في الاوقاف ونحوها ليس من المفهوم، ردّاً على الشهيد في تمهيد القواعد[٢] حيث ذهب الى انه لا اشكال في دلالة القضية في تلك الموارد على المفهوم، وذكر في وجه عدم كونه من المفهوم، ان انتفاء الحكم من جهة ان الشيء اذا صار وقفاً على احد لا يقبل ان يصير وقفاً على غيره، وانتفاء شخص الوقف عن غير مورد المتعلق عقلي كما عرفت.

فهو لا يخلو عن اشكال وبحث. بيان ذلك: ان لانحصار الشرط أثرين: احدهما: عدم ثبوت الجزاء على غير الشرط عند وجود الشرط. والآخر: عدم ثبوته على غير الشرط عند انعدامه. ففي المورد المذكور لا اثر لإنحصار الشرط وعدمه بالنسبة إلى حال وجوده لامتناع صيرورة الوقف على احد وقفاً على غيره في فرض وجوده. اما بالنسبة الى حال عدمه فله أثر لعدم امتناع وقف الموقوف على احد على غيره بنحو الطولية وفي فرض عدمه، فلا وجه لانكار البحث في المفهوم في مثل المقام بعد تصور ثبوت الوقف على غير مورد الشرط عند انتفاء مورد الشرط. فالتفت وتدبّر.

التنبيه الثاني: ذكر المحقق النائيني ان الشرط كلّما تعددت قيوده إتّسعت

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٣/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العاملي زين الدين. تمهيد القواعد / ١٤ قاعدة الخامس والعسرون.الطبعة الحجرية ..

دائرة المفهوم، لان انتفاء احد القيود يكفي في انتفاء الجزاء، فلو قال المولى: «اذا جاء زيد واكرمك فاكرمه» كان مقتضاه انتفاء وجوب الاكرام بانتفاء مجيء زيد وبانتفاء اكرامه مع تحقق مجيئه. بخلاف ما لو قال: «اذا جاء زيد فاكرمه» فان مقتضاه انتفاء الوجوب عند انتفاء المجيء فقط.

وهذا لا كلام فيه، انما الاشكال فيما اذا كان الجزاء عاما ومتعدداً، فهل يقتضي انتفاء الشرط انتفاء الجزاء بنحو الاستغراق او بنحو المجموع؟ مثلاً في القضية المشهورة «اذا كان الماء قد كرّ لا ينجسه شيء» هل مقتضى المفهوم هو انه اذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجسه كل شيء بنحو الموجبة الكلية او ينجسه شيء ما بنحو الموجبه الجزئية؟.

وقد ادعى ان المفهوم في مثل ذلك موجبة جزئية، لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، والمفهوم عبارة عن ارتفاع الجزاء وارتفاعه يكون بنقيضه.

ولكن هذا غير صحيح، لان دعوى ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية انما هي للمنطقيين، وقد قيلت بلحاظ جعل ضابط عام للنقيض ، وهو لا يرتبط بشأن الاصولي والفقيه من ملاحظة ظاهر الكلام وما يدل عليه اللفظ.

وعليه، فالتحقيق ان يقال: ان الحكم الثابت في الجزاء وان كان ثابتا بنحو الاستغراق، الا ان المعلق على الشرط تارة يكون عموم الحكم، بمعنى ان المعلق مجموع الاحكام الثابتة في الجزاء، واخرى الحكم العام، بمعنى ان المعلق كل حكم حكم. فعلى الاول: لا يستلزم انتفاء الشرط سوى إنتفاء مجموع الاحكام، فيكون المفهوم بنحو الموجبة الجزئية. وعلى الثاني: يكون المفهوم موجبة كلية لإنتفاء كل حكم حكم سلبي كان ثابتاً في الجزاء.

هذا بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات: فتارة يكون الدال على العموم من الأسماء مثل: « كل». واخرى يكون العموم مدلولاً للحرف او سياق الكلام كالنكرة

الواقعة في سياق النفي.

فعلى الاول: يكون تعليق كل من عموم الحكم او الحكم العام ممكنا وتعيين احدهما يتوقف على قرينة خارجية.

وعلى الثاني: يتعين تعليق الحكم العام ولا يمكن تعليق العموم لانه مدلول الحروف وهو غير قابل للتعليق.

وعليه، فالقضية المشهورة مفهومها موجبة كلية، لان العموم مفاد السياق لا الاسم، فمفهوم قوله (ع): «الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء» «الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شيء».

هذا مع ان البحث في كون المفهوم لهذه القضية موجبة كلية او جزئية لغو، لانه اذا كانت جزئية ثبت تنجس الماء بجميع النجاسات لعدم القول بالفصل فلا اثر لكلية المفهوم.

وربما يقال: يكفي في تصحيح البحث ثبوت الأثر بالنسبة الى المتنجسات، اذ ليس هناك قول بعدم الفصل بين النجس والمتنجس، فلو كان المفهوم كلياً ظهر الأثر.

ويدفع: بان المراد بلفظ: «شيء» في الرواية ليس مطلق الشيء، بل ما من شأنه التنجيس، فان لم يقم دليل على ان المتنجس ينجس لم يكن المتنجس مشمولاً للمنطوق فضلاً عن المفهوم، وان قام دليل على انه ينجس كفانا هذا الدليل لاثبات منجسيّته للقليل من الماء من دون احتياج الى المفهوم. هذا تمام ما أفاده المحقق النائيني[1].

والكلام معه في امرين:

الاول: ما ذكره بالنسبة الى قضية «الماء اذا بلغ قدر كرّ لم ينجسه شيء»،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٢٠ ـ الطبعة الاولى.

فان هذه القضية ونحـوها من القضايا السالبة انما تستعمل في نفي خصوص المرتبة العليا، ويفهم انتفاء غيرها بالاولوية، فمثلا لو قال القائل: «هذا المحموم لا يفيده أي شيء من الدواء»، انما ينظر في نفيه الى المرتبة العليا من الدواء المؤثر وهكذا سائر الأمثلة العرفية.

وعليه، فلا معنى لايقاع البحث المزبور فيها من ان المعلق عموم الحكم او الحكم العام، اذ لم يتكفل الجزاء سوى نفي الحكم عن فرد واحد وهو المرتبة العليا من الافراد لا اكثر، فلا موضوع للبحث المزبور بالمرة.

وبما ان المثال الفقهي الوحيد للبحث هو هذا المثال نستطيع ان نقول ان البحث لغو من اساسه كما لا يخفى.

الثاني: ما ذكره في دفع توهم ثبوت الثمرة للمفهوم بلحاظ المتنجس. فان المراد منه غير واضح..

فان كان مراده انه ان لم يكن دليل على منجسية المتنجس اصلاً فلا يشمله المنطوق، وان كان دليل يدل باطلاقه على تنجيس المتنجس فهو يكفي في اثبات تنجيسه للماء القليل بلا حاجة الى المفهوم.

ان كان مراده ذلك ـ كما قد يظهر من كلامه ـ فالاشكال فيه واضح لتصوّر شق ثالث وهو: قيام دليل على تنجيس المتنجس في الجملة بلا ان يكون له اطـلاق، فيكـون مشمولاً للمنطوق، وحينئذ فان كان المفهوم موجبة كلية اقتضى منجسية المتنجس مطلقاً والا فلا، فالمفهوم ـ على هذا الاحتمال ـ يحتاج إليه في اثبات تنجيس المتنجس للماء القليل.

وان كان مراده انـه اذا قام دليل على تنجيس المتنجس كان مشمولاً للمنطوق، فاذا كان المفهوم موجبة جزئية كان مفاده: ان الماء اذا لم يبلغ الكر ينجسه شيء ما من النجس والمتنجس، واذا ثبت تنجيس المتنجس في الجملة يثبت تنجيسه مطلقاً بعدم القول بالفصل كما قيل في النجس فلا فائدة في اثبات

كلية المفهوم.

اذا كان مراده ذلك ففيه: ان المفهوم اذا كان موجبة جزئية كان مقضاه ان الماء القليل ينجسه شيء ما بنحو الاهمال ـ ولا تصريح فيه بانه شيء من النجس وشيء من المتنجس كما لا يخفى ـ والقدر المتيقن منه تنجيس النجس في الجملة فيثبت تنجيس النجس مطلقاً بعدم القول بالفصل.

اما المتنجس فهو غير متيقن فلا موضوع لعدم القول بالفصل فيه.

وجملة القول: ان البحث في كلية المفهوم وجزئيته تظهر فائدته في تنجيس المتنجس وعدمه، فما ذكره (قدس سره) من عدم الثمرة فيه اصلاً غير وجيه. فالتفت.

وقد اورد على النائيني فيما أفاده من: ان المعلق تارة يكون عموم الحكم واخرى الحكم العام واختلاف مقام الاثبات في ذلك، بأنه غير صحيح ولا موضوع له، لان المستفاد من القضية الشرطية انما هو تعليق مدلول التالي بمدلول المقدم، ومدلول التالي في محل البحث امر واحد وهو الحكم المجعول على الطبيعة السارية، وان كان المجعول بحسب اللب متعدداً بحسب تعدد الموضوع لكنه بحسب مقام الاثبات امر واحد، والمناط هو الوحدة والتعدد بحسب هذا المقام لا مقام اللب، فانه لا تأثير له في كيفية استفادة المفهوم من الكلام. وعليه، فاذا فرض وحدة الحكم اثباتاً وكان هو المعلق على الشرط كان مقتضى التعليق انتفاء الحكم عن الطبيعة الساريه عند انتفاء الشرط، وهو يتحقق بانتفائه عن بعض الافراد ولا يتوقف على انتفاء الحكم عن جميع الافراد، فلنا ان نقول ان مفهوم السالبة الكلية موجبة جزئية[1].

وفيه:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٢٠ ـ هامش رقم (٢) الطبعة الاولى.

اولا: ما سيأتي في مبحث العموم والخصوص ومبحث المطلق والمقيد من: ان الاستغراق بنفسه يكون مدلول الكلام ومراداً من اللفظ اما وضعا او بمعونة مقـدمات الحكمة او غيرهما، لا انه امر لبّي فقط، وهذا واضح لا غبار عليه والعجيب منه كيف التزم بخلافه.

وثـانياً: انـه لا يتصـور معنى صحيح للطبيعة السارية في قبال مطلق الوجودات والوجود الخاص وصرف الوجود، فان الإهمال في مقام الثبوت ممتنع كما قرر مراراً وتكراراً.

وبالجملة فما ذكره السيد الخوئي لا محصل له.

التنبيه الثالث: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء. ويمثل له بقوله (ع): «اذا خفي الاذان فقصر» و«اذا خفي الجدران فقصر» فبناء على الالتزام بالمفهوم يقع التعـارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق الاخرى، لان مفهوم كل منهما ينفي وجـوب القصـر بانتفاء الشرط المذكور في المنطوق، ومنطوق الاخرى يثبت وجوبه بتحقق الشرط الآخر المذكور فيه.

وقد ذكر في رفع التعارض وجوه. عدّها في الكفاية خمسة:

الاول: الالتزام بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخرى، اذ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق[1].

الثاني: الالتزام بعدم المفهوم في كل منهما، فلا تدل كل جملة الا على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وهو لا ينافي ثبوته عند ثبوت الآخر.

الثالث: الالتزام بتقييد اطلاق الشرط المقابل للعطف بالواو في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو المركب منهما، لا كل منهما مستقلاً.

الرابع: الالتزام بان المؤثر هو الجامع بين الشرطين لا كل منهما بعنوانه،

(١) بل النسبة هي العموم من وجه، لان المنطوق يشمل صورة المفهوم للآخر وعدمه، ولعل هذا هو الوجه في الاحتمال الثالث. (منه عفى عنه).

بل كل منهما بما هو فرد الجامع.

الخامس: رفع اليد عن المفهوم في احدهما.

وقد رجح صاحب الكفاية الوجه الثاني، بلحاظ النظر العرفي، فذهب الى ان العرف يساعد عليه. ورجح الرابع بحسب النظر الدّقي العقلي، فذهب الى ان العقـل يعينه لاستحالة تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فوحدة الجزاء تكشف عن وحدة المؤثر، وهو يقتضي ان يكون المؤثر هو الجامع بين الشرطين لا كلا منهما بنفسه لامتناعه عقلاً بمقتضى قانون السنخية بين العلة والمعلول[١].

والتحقيق ان يقال: ان طريق الجمع بين الدليلين يختلف بحسب اختلاف طريق اثبات المفهوم.

فان التزمتا بالمفهوم من طريق الاطلاق المقامي، وكون المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط، تعين رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، لان ذكر الشرط الآخر يكشف عن عدم كونه في مقام بيان ما هو الشرط، فينتفي الاطلاق الذي هو مستند المفهوم فلا يثبت المفهوم.

وهكذا الحال لو التزمنا بالمفهوم من طريق كون الجملة الشرطية ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط الملازم للانحصار، لان تعدد الشرط يكشف عن عدم استعمال الاداة او الهيئة في التعليق لمنافاته لتعدد الشرط.

وان التزمنا بالمفهوم من طريق الإطلاق اللفظي باحد الوجوه الثلاثة المتقدمة، تعين رفع اليد عن اطلاق المفهوم لا نفس المفهوم، لان تعدد الشرط لا يخلّ بانعقاد الاطلاق لفظاً وانما يكشف عن انه غير مطابق للمراد الجدّي، فيقيد اطـلاق كل منهما المقتضي للمفهوم بالشرط الآخر، ويبقى على حاله في غير مورده كسائر موارد المطلق والمقيد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت.

ومن هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره صاحب الكفاية ـ بقول مطلق ـ من ان العرف يساعد على الوجه الثاني، اذ عرفت انه متعين على تقدير دون آخر.

واما الوجه الثالث: فلا طريق الى اثباته اصلاً، ولاجل وضوح بطلانه لم يتعرض صاحب الكفاية لنفيه.

وذلك: لان قواعد المعارضة والجمع الدلالي بين المتعارضين هو التصرف في مركز المعارضة ومحطها من الظهور. ومن الواضح ان التعارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر اما ظهور كل منهما في الاستقلال فليس محط المعارضة، وان كان رفع اليد عنه موجباً لارتفاع المعارضة، لكن لا تنتهي النوبة اليه ما دام يمكن الجمع والتصرف في مورد التعارض، ولذا لا يتوهم احد مع امكان الجمع الدلالي التصرف في احد المتعارضين من حيث الجهة او السند مع انه يرفع التعارض. فالجمع بالوجه الثالث جمع تبرعي.

وبذلك يظهر لك ما في كلام المحقق النائيني (قدس سره) في المقام من الاشكال فانه (قدس سره) ذكر ـ بعد بيان موضوع الكلام ـ ان الامر يدور بين رفع اليد عن اطلاق الشرط المقابل للعطف باو وتقييده ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للعطف بالواو، وحيث لا معين لاحد التقييدين كان مقتضى العلم الاجمالي سقوط كل من الاطلاقين عن الحجية، ونتيجة ذلك عدم ترتب الجزاء الا عند حصول كلا الشرطين، لعدم العلم بترتبه بحصول احدهما والاصل ينفيه، فنتيجة الاصل العملي هو تقييد الإطلاق المقابل للعطف بالواو وكون الشرط هو كلا الامرين[1].

ووجه الاشكال فيه: ما عرفت من ان الجمع الدلالي انما يكون في مورد التعارض فلا يدور الامر بين الاطلاقين، بل يتعين التصرف بالإطلاق المقابل

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٤/١ ـ الطبعة الاولى.

للعطف بـ «أو».

وبتعبير آخر: اطلاق كل من الشرطين المقتضي لاستقلالهما في التأثير ليس مورد التعارض، بل هو منشأ التعارض كالدليل الدال على حجية الخبر، وهو لا يسوغ التصرف فيه مع امكان الجمع في مورد المعارضة.

واما الوجه الرابع: فقد عرفت توجيهه في الكفاية. ويرد عليه:

اولا: انه انما يتم اذا كان المسبب واحداً شخصياً، اما الواحد النوعي فلا مانع من تأثير المتعدد فيه، فيجوز تأثير شرط في مسبب وتأثير غيره في فرد آخر كما نرى ذلك بالوجدان، فان النار تؤثر في الحرارة كما ان الكهرباء يؤثر فيها.

وبالجملة:فبرهان السنخية انما يتم في الواحد الشخصي لا النوعي.

وثانيا: انه انما يجري في الاسباب والمسببات التكوينية التي يكون تأثيرها واقعياً ناشئا عن ربط خاص بين العلة والمعلول ـ والالزم تأثير كل شيء في كل شيء ـ، لا الاسباب الشرعية التي هي في الحقيقة تنتزع عن ترتب تحقق شيء على وجود آخر بلا ان يكون للسبب تأثير في المسبب نحو تأثير العلة في المعلول. فلا مانع من اعتبار شيء واحد مرتباً على أحد شيئين.

واما الوجه الخامس: فهو لا يرفع التنافي، اذ التنافي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، فمع رفع اليد عن مفهوم احدهما يبقى التنافي بين منطوقه ومفهوم الآخر على حاله. وقد ذكر المحقق الإصفهاني انه ضرب عليه خط المحو في النسخ المصححة[1]، ولعل الوجه فيه ما عرفت.

نعم، لو حمل احدهما على المعرفية لا على التأثير بنفسه وعنوانه ارتفع التنافي، ولكنه يعيّن طرح احد الدليلين منطوقاً ومفهوماً كما لا يخفى، وهو مما يحتاج الى دليل خاص، ولعله الى هذا المعنى نظر صاحب الكفاية.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٤/١ ـ الطبعة الاولى.

والمتحصل: ان المتعين في طريق رفع التنافي ما عرفت دون غيره.

يبقى الكلام في بيان مقصود صاحب الكفاية مما ذكره من انه لا بد من المصير الى ان الشرط في الحقيقة هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله[1]. فقد ذكر لها المحقق الاصفهاني معنيين، واستشكل في كل منهما[2].

والذي يبدو لنا ان معناها هو: ان الالتزام بكون الشرط هو الجامع يتوقف على امرين:

احدهما: رفع اليد عن اطلاق المفهوم في كل منهما لان البناء على بقاء اطلاق المفهوم على حاله في كل منهما يتنافى مع منطوق كل منهما الدال على ثبوت الجزاء بثبوت الشرط، ولا يمكن الالتزام بهما معا.

ومن الواضح ان شرطية الجامع فرع ثبوت الجزاء عند ثبوت كل من الشرطين، وهو لا يتحقق الا برفع اليد عن المفهوم.

ثانيهما: الإلتزام بشرطية كل منهما بنحو الاستقلال، اذ لو كان الشرط هو المركب منهما وكان مجموع الامرين لم يكن معنى لكون الشرط هو الجامع بينهما كما لا يخفى جداً.

وهذا المعنى وان استشكل فيه المحقق الاصفهاني، لكن لا يهمنا التعرض اليه ودفعه وانما المقصود الاشارة الى معنى العبارة فالتفت.

التنبيه الرابع: في البحث عن التداخل فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء.

وموضوع الكلام: ما اذا فرض ظهور الجملة في تأثير الشرط استقلالاً وترتب الجزاء عليه عند حصوله.

وقد اختلف صاحب الكفاية والمحقق النائيني «قدس سره» في نحو تحرير

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٢٤/١ ـ الطبعة الاولى.

البحث. فقال صاحب الكفاية في مقام تحريره: «اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث ـ ويقصد به الالتزام بان المؤثر مجموع الامرين ـ واما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط او يتداخل ويكتفى باتيانه واحدة؟»[1]. فقد اخذ «رحمه الله» موضوع الكلام لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً اولا، فالقول بتأكد الحكم بتعدد الشرط من اقوال التداخل بنظره (قدس سره)، بل صرح بذلك في عدّه منها[2]. وقد حرّره المحقق النائيني بنحو جعل موضوع الكلام تعدد الأثر في صورة تعدد الشرط ووحدته. وعليه فيكون القول بالتأكد قولا بعدم التداخل لتعدد الاثر[3].

وعلى كل حال فالامر سهل في هذا الامر، اذ كون القول بالتأكد من التداخل او غيره لا يؤثر في دعواها وما هو اثرها. وانما يقع الكلام في ما هو المهم من التداخل وعدمه. والكلام في مقامين:

المقام الاول: في تداخل الاسباب ويقصد به ان مقتضى القاعدة في مورد تعدد الشرط هل هو تعدد الجزاء او عدم تعدده؟.

المقام الثاني: في تداخل المسبّبات ويقصد به انه لو ثبت تعدد الجزاء فهل مقتضى القاعدة تحقق امتثال الجميع ـ مع الاشتراك في الاسم ـ بواحد او لا يتحقق الا بالاتيان بالمتعلق بعدد افراد الحكم؟.

ولم يتعرض صاحب الكفاية الى هذا التفصيل بل خلط في بحثه كلا المقامين.

اما تداخل الاسباب: فقد اختار صاحب الكفاية عدمه ولزوم الإتيان بالجزاء متعدداً.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٢٦ ـ الطبعة الاولى.

وقد وجهه:ـ بعد ما بين توجيه القول بالتداخل بوجوه ثلاثة حكم بانها خلاف الظاهر ولا دليل على احدها ـ بان ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يقتضي تعدد الجزاء بتعدد الشرط، اذ وحدته تنافي ظهورها في الحدوث عند الحدوث، لان وحدة الجزاء تكشف عن عدم ذلك. كما ان ظهـور الجـزاء في وحـدة المتعلق يقتضي وحـدة الحكم عند تعدد الشرط لاستحـالـة تعلق الحكمين بطبيعة واحدة لاستلزامه اجتماع المثلين وهو محال، كاجتماع الضدين.

وبالجملة: فالقضية الشرطية تشتمل على ظهورين:

احدهما: يقتضي تعدد الحكم في الجزاء.

ثانيهـا: يقتضي وحـدته، لكن ما يقتضي الوحدة ظهور اطلاقي وهو اطلاق المتعلق وسرايته لأي فرد ولو كان الفرد الذي يقع امتثالاً للحكم الآخر. وبما انه معلق على عدم البيان، وكان ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث صالحاً لان يكون بياناً لما هو المراد من المطلق ـ لانه ظهور وضعي غير معلق على شيء ـ، لم ينعقـد للمـطلق ظهـور في الاطـلاق بواسطة الظهور الآخر الوضعي، بل كان الظهور في الحدوث عند الحدوث كاشفاً عن كون الحكم متعلقاً بفرد آخر غير المطلوب بالحكم الآخر، فيكون حاكماً علي الظهور الاطلاقي ورافعاً لموضوعه.

وبذلك ذكر ان الإلتزام بعدم التداخل لا يستلزم تصرفاً في الظاهر، بل هو مقتضى الالتزام بالظاهر بخلاف القول بالتداخل[1].

وقد وافق المحقق النائيني (رحمه الله) صاحب الكفاية في اختيار عدم التداخل، لكن خالفه بالدليل عليه. فقد قرّب (رحمه الله) دعواه بنحو آخر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٢ ـ ٢٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فذكر اولاً: ان القضية الشرطية ترجع الى قضية حقيقة حملية موضوعها الشرط ومحمولها الجزاء، كما ان القضية الحقيقة ترجع الى قضية شرطية مقدمها الموضوع وتاليها المحمول، فهما حقيقة قضية واحدة، وعليه فكما ان الحكم في القضية الحملية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعه كذلك يكون الانحلال في القضية الشرطية فيتعدد الحكم بتعدد افراد الشرط ووجوداته، واما تعدده بتعدد الشرط ماهية فهو يستفاد من ظهور اطلاق القضية في الاستقلال.

وبعد ذلك ذكر ان الطلب المتعلق بالماهية لا يقتضي إلّا ايجاد متعلقه خارجاً ونقض عدمه المطلق، وبما ان نقض العدم المطلق يصدق على اول وجود من الطبيعة كان مجزياً عقلاً.

واما كون متعلق الطلب صرف الوجود، فليس هو مدلولاً لفظياً لصيغة الامر لا مادة ولا هيئة، اذ المادة لم توضع الا الى الماهية، والهيئة لا تدل الا على طلب ايجادها، وهو يصدق قهراً على اول الوجود، وذلك لا يقضي كون مطلوبية صرف الوجود مدلول الكلام.

وعليه، فاذا كان مقتضى الطلب ايجاد الطبيعة ونقض عدمها، فاذا تعلق طلبان بماهية كان مقتضى كُل منهما ايجاد ناقض للعدم، فمقتضى الطلبين ايجاد ناقضين للعدم، نظير ما اذا تعلقت الارادة التكوينية بشيء واحد مرتين، فان متقضاها تحقق وجودين منه.

واما وحدة الطلب وتعدده، فهو مما لا يتكفله الطلب المتعلق بالمادة، بل هو ينتج عن عدم ما يقتضي التعدد لا عن ظهور اللفظ في الوحدة، فاذا فرض ظهور الجملة في الانحلال وتعدد الطلب كان هذا الظهور مقتضياً للتعدد فيرتفع موضوع وحدة الطلب، وهو عدم المقتضي للتعدد، ولو سلم ظهور الجزاء في وحدة الطلب، فهو ناتج عن عدم المقتضي للتعدد، وبما ان ظهور الجملة الشرطية في التعدد لفظي كان حاكماً على ظهور الجزاء في الوحدة لرفعه موضوعه وهو عدم

المقتضي للتعدد.

هذا خلاصة ما افاده (قدس سره) مما يرتبط بما نحن بصدده[١].

ولكنه غير خال عن المناقشات من جهات عديدة:

الاولى: ما ذكره من رجوع القضيه الشرطية الي قضية حملية حقيقية.

فانه لا يرتبط بتحقيق عدم التداخل، وانما هو بيان لصغرى البحث، وهي صورة تعدد الشرط، فجعله من مقدمات تحقيق البحث لا يخلو عن مسامحة. هذا مع ما في نفس البيان من الاشكال كما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى.

الثانية: ما ذكره من ان مقتضى الطلب ايجاد متعلقه خارجاً ونقض عدمه المطلق.

فانه يرد عليه: بان الاطلاق الوارد في التعبير اما ان يكون قيد العدم، فيكون مقتضى الطلب نقض العدم المطلق، فمتعلق النقض العدم المطلق، واما ان يكون قيد الوجود، فيكون مقتضى الطلب الايجاد المطلق الناقض للعدم.

فان كان قيد العدم، فالمقصود من العدم المطلق ان كان جميع الاعدام، فالوجود المطلوب لا ينقضها، لان كل وجود نقيض عدمه البديل له لا غير، وان كان استمرار العدم، فهو يرجع الى صرف الوجود الذي نفى إقتضاء الطلب له. هذا مع ان مطلوبية صرف الوجود من الممكن ان تثبت بلحاظ ان متعلق الغرض يتحقق به، فيكون صرف الوجود فقط محبوبا او مبغوضاً، فلو سلمت اثباتاً فهي بلحاظ وجود قرينة عقلية خاصة او عامة ونحوها على ذلك، لا من جهة ان نفس الطلب يقتضي ذلك كما هو لازم كلامه (قدس سره) فنفس الطلب لا يقتضي شيئاً من ذلك اصلاً.

وان كان قيد الوجود بمعنى ان مقتضى الطلب هو وجود الطبيعة المطلق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

غير المقيد بالوحدة والتعدد، فلازمه عدم تحقق الامتثال بواحد، اذ كل ما يتصور من الافراد يكون محققاً للمأمور به ومصداقاً له، ويصدق عليه انه وجود الطبيعة، فيكون مطلوباً ولا يتحقق الامتثال بدونه.

الثالثة: ما ذكره من ان تعدد الطلب يقتضي ايجاد ناقضين للعدم.

فانه اول الكلام، ومما يحتاج الى دليل، اذ ظاهر الجملة وحدة المتعلق، فما هو الـدليل على ارادة ايجاد ناقضين لا على كون التعدد لتأكيد الطلب؟. فلا ظهور لتعدد الطلب في نفسه في ذلك.

الرابعة: ما يظهر من كلامه من ان متعلق الطلب نفس الماهية والايجاد انما يكون من مقتضيات الطلب لا أنه مأخوذ في مرحلة سابقة عليه.

فانه يرد عليه: ما مرّ في مبحث تعلق الأمر بالطبائع من ان الماهية بما هي غير متعلقة للطلب، بل اخذ وجودها في متعلقه، فراجع.

الخـامسـة: ما يظهر من كلامه من عدم اخذ صرف الوجود في متعلق الطلب وانما هو أمر قهري.

فانه يرد عليه: ان متعلق الطلب يمتنع ان يكون هو الوجود المطلق بلا تعيين نحو خاص من انحائه لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. فلا بد اما ان يكون المطلوب جميع الوجودات او مجموعها او صرف الوجود بمعناها الاصولي، وهو الناقض للعدم المستمر المنطبق على اول الوجود.

وقد ثبت ان المأخوذ في متعلقات الاوامر ليس الجميع ولا المجموع فيتعين ان يكون صرف الوجود.

السادسة: ما يظهر من كلامه من تشكيل المعارضة بين ظهور الجملة في تعـدد الـطلب وظهـور الطلب في الجزاء في الوحدة، وترجيحه الظهور الاول لارتفاع موضوع الثاني به.

فانه عجيب منه (قدس سره)، اذ منشأ توهم التداخل هو ظهور الكلام

في وحدة متعلق الحكمين المانع من تعددهما، لاستحالة اجتماع المثلين، كما قرره (قدس سره) في صدر البحث، فالمعارضة بين ظهور الجملتين في تعدد الطلب وظهور الكلام في وحدة المتعلق المنافي لتعدد الطلب.

ولم يتوهم متوهم ان طرف المعارضة هو ظهور الجزاء في وحدة الطلب، كي يدفع:بانه ناتج عن عدم المقتضي للتعدد، والمفروض انه موجود فيما نحن فيه، لظهور الجملة في الانحلال وتعدد الطلب، اذ لا وجه لتوهم ان وجود طلب ينافي وجود غيره. فما افاده غريب جداً ولا نعلم له وجهاً وجيهاً.

اذن فما ذكره في وجه عدم التداخل لا يمكننا الالتزام به.

فالوجه المتجه هو ما افاده صاحب الكفاية وقد مر ذكره.

وعليه، فالحق عدم تداخل الاسباب، وكون تعددها مقتضياً لتعدد المسبب. وينبغي التنبيه على امور:

الامر الاول: ذكر صاحب الكفاية في آخر كلامه: ان بحث التداخل وعدمه انما يتأتى في المورد القابل للتعدد نظير الوضوء والصلاة وغيرهما. اما المورد غير القابل للتعدد فلا يجري فيه بحث التداخل وعدمه، بل لا اشكال في التداخل، نظير القتل فانه اذا اجتمع سببان للقتل لا يتعدد الحكم لعدم قابلية متعلقه للتعدد كما لا يخفى[1].

ولكن المحقق النائيني ذهب الى دخول صورة منه في محل الكلام ببيان: ان ما لا يقبل التعدد..

تارة: يكون الحكم فيه قابلاً للتقييد نظير القتل المسبب وجوبه عن حق الناس، كالواجب لاجل القصاص، فانه وان لم يكن متعدداً خارجا لكن وجوبه مقيد بكل واحد من السببين، فلو ارتفع احد السببين ـ كما لو عفا اولياء احد

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المقتولين ـ يبقى الوجوب على حاله لثبوت السبب الآخر. ونظير الخيار المسبب عن امرين، فلو سقط احدهما عن السببية بقي الآخر مؤثراً.

واخرى: لا يكون الحكم فيه قابلاً للتقييد، كوجوب القتل الناشئ عن غير حق الناس كالارتداد، اذ حكم الله وحقه لا يمكن العفو عنه.

فإلتزم (قدس سره) بدخول النحو الاول في محل الكلام، وانه بناء على عدم التداخل يتقيد الجزاء بكل واحد من السببين، فيؤثر احدهما عند ارتفاع الآخر[1].

والحق ان ما افاده غير وجيه: وذلك، لان قياس باب وجوب القتل على باب الخيار قياس مع الفارق، اذ لا محذور في تعدد جعل حق الخيار ـ بعد كونه امراً اعتبارياً خفيف المؤنة ـ سوى انه لغو محض، اذ الاثر يترتب على الخيار المجعول اوّلاً، فيتفصّىٰ عن اشكال اللغوية بان الاثر للتعدد موجود، وهو ما اذا ارتفع احد السببين للخيار باسقاط او معارضة، فانه بناء على التعدد يبقى حق الخيار ثابتاً لسببية السبب الآخر. وهذا المقدار من الاثر يكفي في تصحيح جعل الخيار متعدداً.

وليس الامر في باب الاحكام التكليفية ذلك، اذ محذور تعدد الحكمين هو اجتماع المثلين، وهو مما لا يرتفع بالتقيد، كما لا يخفى.

اذن فما اختاره صاحب الكفاية هو المتجه.

الامر الثاني: قد عرفت ان الحق عدم التداخل في صورة تعدد الشرط، وبما ان من الامثلة المهمة لهذا البحث مسألة الوضوء وتعدد اسبابه، فقد وقع الكلام في بيان الوجه للتداخل في باب الوضوء وسبب خروجه عن مقتضى القاعدة.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

والذي ذكره المحقق النائيني في المقام: ان سبب الوضوء هو الحدث، وهو غير قابل للتعدد فمحققاته كثيرة كالبول والنوم والتغوط، لكن ذلك لا يستلزم تعدد الحدث، اذ لا معنى للحدث بعد الحدث، فيكون المؤثر في تحقق الحدث من اسبابه هو اول وجود منها. فالتداخل في باب الوضوء منشؤه وحدة الشرط لعدم قابليته للتعدد وان تعددت اسبابه[1]. وقد وافقه الفقيه الهمداني[2].

اقول: ان كانت دعوى عدم قابلية الحدث للتعدد، لاجل انه مقتضى حكم العقل بذلك ـ كما هو ظاهر كلامه ـ، فاندفاعها واضح جداً، لان الحدث من الامور الاعتبارية فلا محذور في تعدده، كما قيل به في باب الحدث الاكبر. وان كان لاجل استفادته من النصوص والادلة، فهو امر لا نسلم به، اذ لا ظهور للروايات في نفي قابلية الحدث للتعدد.

فالتحقيق ان يقال: ان الاحتمالات في المجعول في باب الوضوء التي يختلف الاثر فيما نحن فيه باختلافها ثلاثة:

الاول: كون نفس هذه الامور كالنوم والبول وغيرهما سبباً لوجوب الوضوء، وليس هناك سوى الوضوء، وهو شرط الاعمال.

الثاني: ان الوضوء محقق للطهارة اما لكونها من قبيل السبب والمسبب او العنوان والمعنون. وكون هذه الامور نواقض للطهارة وروافع لها، فالمجعول هو الطهارة دون الحدث.

الثالث: كون هذه الامور سبباً لتحقق الحدث وهو يرتفع بالوضوء، فليس المجعول سوى الحدث. اما الطهارة فهي عبارة عن امر عدمي وهو عدم الحدث.

والذي يظهر من الروايات هو الاحتمال الثاني، لظهور وجود امر مجعول

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الهمداني الفقيه حاج آقارضا. مصباح الفقيه /١٢٥ ـ كتاب الطهاره ـ الطبعة الاولى.

مستمر، وهو لا يمكن ان يكون الوضوء لانه فعل متصرم. كما انه ليس للتعبير بسببية هذه الامور للحدث عين ولا اثر في الروايات، وانما هو وارد في لسان الفقهاء، بل يظهر هو كون هذه الامور نواقض للطهارة التي يعبر عنها بالوضوء في بعض الروايات.

وجملة القول: ان ظاهر الادلة سببية هذه الامور لنقض الطهارة لا لتحقق الحدث.

وعليه، فيظهر لنا وجه التداخل بوضوح، اذ النقض لا يقبل التعدد، فاذا حصل اول سبب كالنوم انتقضت الطهارة، فيكون السبب الآخر بلا اثر لامتناع نقض المنقوض، وهكذا الحال لو وجد فرد من نوع ثم وجد غيره منه كفردين من البول، فالوضوء انما يلزم من باب تحصيل الطهارة لانتقاضها بسبب من اسباب النقض، والانتقاض غير قابل للتعّدد، واما الامثلة المشهورة من قولهم: «اذا بلت فتوضأ» ونحوه فلم ترد في لسان الشارع اصلاً.

وهذا الوجه مما لا نعلم احداً ذكره قبل الحين والله العالم.

الامر الثالث: قد عرفت ان موضوع البحث صورة تعدد الشرط.

وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) في بيان الوجه في تعدد الشرط من جنس واحد: بان القضية الشرطية ترجع الى قضية حقيقية، فكما ان الحكم في القضية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعه كذلك الحال في القضية الشرطية، فكل فرد من افراد الشرط المأخوذ في الكلام يكون موضوعاً للحكم[1].

وما افاده (قدس سره) لا يخلو عن مناقشة، وذلك لانه لو سلم ما ذكره من رجوع القضية الشرطية الى قضية حقيقية، فهو لا يلازم ما ذكره، اذ ظهور القضيه الحملية في الانحلال لم يكن لقرينة عامة بحيث تكون ملازمة للإنحلال

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

مطلقاً ويكون الانحلال من شؤونها حتى يقال بانه يثبت لما يرجع الى القضية الحملية في الحقيقة واللبّ، بل الاستغراق وغيره ما يستفاد من قرائن خاصة في كل مقام، ولذا ذكر صاحب الكفاية ان مقتضى الاطلاق ليس الا كون المراد هو الطبيعة غير المقيدة اما ارادة جميع الافراد او صرف الوجود، فهو امر يستفاد من دليل آخر بحسب اختلاف المقامات[1].

وبالجملة: لا ينفع في اثبات الانحلال في القضية الشرطية كونها كالحملية في الحقيقة بعد ما لم يكن الانحلال من لوازم الحملية، بل هو مقتضى قرائن خاصة قد لا تثبت في بعض المقامات.

وعليه، فالمرجع في اثبات الانحلال وعدمه واخذ الشرط بنحو الاستغراق او غيره هو ملاحظة خصوصية المقام وما يقتضيه، ولا ضابط لدينا في ذلك.

ولا باس بالتعرض لما يقتضيه المقام بالنسبة الى اسباب الوضوء، كالبول والنوم ونحوهما، فنقول: ان الظاهر اخذها بنحو صرف الوجود من جهة وبنحو الاستغراق من جهة اخرى.

بيان ذلك: انك قد عرفت ان هذه الاسباب ناقضة للطهارة والناقضية لا تقبل التعدد، فكل ما يفرض للبول من افراد ناقضة للطهارة كانت ملحوظة بنحو الاستغراق، اما غيرها من الافراد فالملحوظ صرف الوجود لامتناع تأثير غيره في النقض، ففي مثل: «اذا بلت فتوضأ» ملحوظ بنحو صرف الوجود من جهة تحقق النقض بالبول، بمعنى انه يتحقق بصرف الوجود، وبنحو الاستغراق بالنسبة الى ما يحقق النقض، بمعنى ان كل ما ينقض الطهارة يترتب عليه وجوب الوضوء، فتدبر.

الأمر الرابع: ذهب الفخر وغيره ـ كما نسب اليه ـ الى ابتناء القول

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٣٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالتداخل وعدمه على كون الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات.

فعلى القول بانها معرفات يلتزم بالتداخل. وعلى القول بانها مؤثرات يلتزم بعدم التداخل[1].

والمراد بالمعرف احد وجهين: اما معرف الحكم - كما صرح به المحقق النائيني[2] -.واما معرف الشرط الحقيقي - كما صرح به صاحب الكفاية وغيره[3] -.

ونحن نوقع الكلام على كلا الاحتمالين:

امـا الالتزام بان الاسباب الشرعية معرفات الحكم، فهو يتصور على وجهين كلاهما باطلان:

احـدهما: ان يكون الحكم المنشأ في القضية الشرطية حكما طريقياً او ظاهرياً موضوعه الشرط المأخوذ في الكلام، ويكون المجموع سبباً للعلم وكاشفا عن حكم واقعي مجعول على موضوع واقعي.

وبطلانه واضح، لجهتين:

الاولى: ان هذا مما لا يلتـزم به احد ولا يتفوه به متفوه، كيف؟ ولازمه الالتزام بعدم واقعية الاحكام في القضايا الشرطية وهي اكثر من ان تحصى.

الثانية: انه كرّ على ما فرّ منه، اذ الشرط بذلك لا يخرج عن كونه مؤثراً في الحكم الطريقي، فيعود المحذور، اذ لازمه عدم التداخل عند تعدد الشرط، والالتزام بتعدد الحكم الطريقي الملازم لتعدد الحكم الواقعي.

ثانيهـما: ان يكون الانشاء في القضية الشرطية في الحقيقة اخباراً عن الحكم الواقعي الثابت لموضوع واقعي.

وبطلانه واضح كسابقه، اذ لازمه ان لا يكون هناك انشاء في القضايا

---

(١) نسب اليه المحقق الخراساني كما في كفاية الاصول/٢٠٥ والمحقق كلانتري كما في مطارح الانظار/١٧٦.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٧/١ - الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الشرعية، وهو لا وجه له، وتصرف في ظهور الكلام في الإنشاء بلا وجه.

وعليه، فيكمننا القول بعدم صحة الالتزام بان الاسباب الشرعية معرفات الحكم، اذ لا يتصور له معنى يمكن الالتزام به.

واما كونها معرفات للشرط الحقيقي الواقعي، فهو يتصور على وجهين أيضاً:

أحدهما: ان يكون الشرط المذكور في الكلام موضوعاً للحكم المنشأ، والمجموع طريق وكاشف عن حكم واقعي ثابت لموضوع واقعي.

وهذا الوجه باطل، لما عرفت من انه يستلزم الالتزام بعدم واقعية الاحكام المنشأة في القضايا الشرطية.

مع ان لازمه ان يكون هناك جعل ومجعول واقعي وراء المجعول المنشأ، فللحكم واقعان ومقامان، وهو مما لا يلتزم به أحد حتى من يرى ان واقع الحكم هو الارادة والكراهة، لان الإنشاء قوامه الابراز والاظهار فما لم يبرز الواقع لا انشاء ولا يتصور تحقق الجعل بدون الانشاء.

ثانيهما: ان الشرائط المأخوذة في الكلام أُخذت مرآتاً وحاكياً عن الشرط الواقعي، بان يكون الشرط الواقعي والدخيل في الحكم واقعاً ما يلازم هذا الامر فيؤخذ هذا الامر عنواناً للشرط الواقعي.

وهـذا المعنى معقول في نفسه ولا مانع من الالتزام به، بل هو واقع في العرفيات، كما لو اراد الحكم على موضوع واقعي وصعب تفهيمه للمخاطب بنفسه فيعلق الحكم على ما يلازمه من العناوين قاصداً الحكاية به عن الموضوع المجهول والوصول به الى ثبوت الحكم لموضوعه الواقعي.

ومع الالتزام بان الشرائط الشرعية معرفات لشرائط الواقعية بهذا المعنى من اخذها عنوانا للشرط الواقعي المرتب عليه الحكم يتجه الإلتزام بالتداخل، اذ المفروض ان كلا من الشرطين مرآة وعنوان للشرط الواقعي، ومن الممكن ان

يكون كلا منهما مرآة لما كان الآخر مرآة له، اذ لا يمتنع ان يكون للشيء الواحد عنوانان، فلا طريق لاثبات تعدد الشرط حقيقة، واحتمال وحدته يكفي في الحكم بالتداخل بلا احتياج لاحرازها، إذ الاصل العملي مع الشك ينفي تعدد الحكم.

وقد اشير الى اثبات تعدد الشرط حقيقة، ولو مع الالتزام بهذا الرأي، بوجوه:

الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من دلالة الجملة على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وهو يقتضي تعدد الجزاء بتعدد الشرط[1].

وفيه: ان الجملة انما تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط الواقعي، فاذا ثبت كون الشرط الواقعي غير المذكور في الكلام وان ما يترتب عليه الجزاء غيره، وقد عرفت عدم امتناع وحدته واقعاً، ولو تعدد المعرف فلا دليل على تعدد الشرط الواقعي كي يتعدد الجزاء بتعدده بمقتضى الدلالة على الحدوث عند الحدوث.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من ان ظاهر القضية الشرطية ترتب الجزاء على كل واحد من الشروط ، ومجرد كون الشرط معرفاً وامكان تعدده مع وحدة المعرَّف لا يكفي في رفع اليد عن هذا الظهور[2].

وفيه: ان مراده ان كان ما ذكره صاحب الكفاية فقد عرفت مافيه. وان كان ما هو الظاهر من دلالة الجملة على الترتب، فالاشكال فيه واضح، اذ على هذا المبنى ـ أعني المعرفية ـ لا يلتزم بترتب الجزاء على الشرط المأخود في الكلام، بل على غيره مما يكون هذا طريقا اليه، وقد عرفت انه لا دليل على تعدده.

الثالث: ما ذكره الفقيه الهمداني من ان ظاهر كون الشرط معرفاً هو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

المعرفية الفعلية، وعليه فيمتنع ان يكون كلا الشرطين ـ مع التعاقب ـ معرفاً فعلا للحكم الواحد، اذ لا معنى للعلم بالحكم ثانياً بعد تحقق العلم به أولاً، فلا بد من تعدد الحكم المعرف، فتعدد المعِّرف يستدعي تعدد المعرَّف[1].

وفيه: انه انما يتجه لو كان الجزاء هو العلم بالحكم لا نفسه، وهو مما لا يلتزم به احد لوضوح ان المعلق على الشرط في قول الآمر: «ان جاء زيد فاكرمه» نفس وجوب الاكرام لا العلم به.

وقد عرفت ان المراد بالمعرفية هو مرآتية الشرط الكلامي لما هو الشرط الواقعي، وهذا لا ينافي تعدد المرآة مع وحدة المرأي.

وجملة القول: ان الالتزام بالتداخل على هذا المبنى متجه ولا اشكال فيه بنـاءً عليه، لكن الاشكال في المبنى نفسه فانه لا وجه للالتزام بان الاسباب الشرعية معرفات، وصرف الكلام عن ظاهره في كون الشرط المذكور فيه دخيلا في ترتب الحكم كالشرط المذكور في القضايا غير الشرعية فلاحظ وتدبر.

هذا تمام الكلام في المقام الاول، وهو البحث في تداخل الاسباب. وقد عرفت ان الحق عدم التداخل.

ويقع الكلام بعد ذلك في تداخل المسببات، والبحث يقع في صورتين:

الاولى: ما اذا كان متعلق الحكمين طبيعة واحدة.

الثـانية: ما اذا كان متعلقهما طبيعتين متغايرتين، كوجوب اكرام العالم ووجوب ضيافة الهاشمي.

اما الصورة ألاولى: فلا وجه لتوهم التداخل فيها لما عرفت من انه لا يعقل تعلق حكمين بطبيعة واحدة، وانه لا بد من حمل الكلام الظاهر في نفسه في ذلـك على كون متعلق احـدهما فرداً آخر غير ما امتثل به الآخر، فكل من

---

(١) الهمداني الفقيه حاج آقا رضا. مصباح الفقيه/١٢٧ ـ كتاب الطهارة ـ الطبعة الاولى.

الحكمين يطلب به فرد غير ما يطلب بالحكم الآخر. وعليه فيمتنع الاكتفاء بفرد واحد، وليس هو الا نظير الاكتفاء عن نافلة المغرب بركعتين. وما ذكرناه واضح جداً، ومعه لا وجه لبيان ان الاصل عدم التداخل ـ كما جاء في تقريرات النائيني[1] ـ، اذ لا وجه له الا تخيل قيام الدليل في بعض الصور على الاكتفاء بفرد واحد في مقام امتثال الامر المتعدد، ولكن لو ثبت الدليل في بعض الموارد فهو يرجع في الحقيقة الى بيان وحدة الحكم، اذ تعدد الحكم وإرادة فردين خلف الاكتفاء بواحد، فإن قول الآمر: «اريد ان تعطي درهمين» ينافي قوله: «اكتفي بدرهم واحد» كما لا يخفى.

واما ما سيق ـ في اجود التقريرات ـ مثالا لقيام الدليل الخاص على الاكتفاء بامتثال واحد، وهو مسألة الاكتفاء بغسل واحد عن حدوث الجنابة والحيض وغيرهما، ومسألة الوضوء لو فرض تعدد الحدث الموجب لتعدد الامر. فهو انما يتجه لو كان محل البحث هو ان الاوامر المتعددة المتعلقة بافراد الغسل او الوضوء هل تمتثل بغسل او وضوء واحد او لا تمتثل؟ فيفرض المسبب وجوب الغسل. اما لو كان محل البحث هو ان الاحداث المتعددة المسببة عن الاسباب المتعددة هل ترتفع بغسل او وضوء واحد او لا؟ فلا يرتبط بما نحن فيه، اذ المسبب فرض هو الحدث ولا معنى للتداخل فيه. وانما يقع الكلام في ارتفاعها بعمل واحد، وهو لا يرتبط بمسألة التداخل، بل يتبع دليل الغسل او الوضوء فان دل على كونه رافعا لطبيعي الحدث كان سبباً لارتفاع جميع الاحداث به، وان دل على انه رافع لحدث واحد لم يرفع غيره.

وظاهر كلامه ان موضوع البحث هذه الجهة. وعليه فلا معنى لجعل المسألة من شواهد التداخل.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٣٢/١ ـ الطبعة الاولى.

واما ما ذكره (قدس سره) من انه بناء على رافعية الوضوء لجميع الاحداث بلحاظ الاجماع، فلو نوى رفع بعض الاحداث دون غيرها بنحو نية العدم لا عدم النية قد يدعى بطلان الوضوء لاجل ان رفع بعض الاحداث ملازم لرفع بعضها فلا يمكن نية رفع بعض وعدم رفع اخرى لانهما متناقضان، فتكون هذه النية في الحقيقة كلانية فيبطل العمل كما قد يدعي الصحة لاجل أن نية العدم لغو فلا ضير فيها.

فقد اورد عليه: بانه لا وجه للتشكيك، بل المتجه هو الحكم بالصحة، اذ وجه البطلان لا يستلزمه لانه لا يعتبر في الوضوء نية رفع الحدث به، فغاية ما يقتضيه التناقض بين النيتين هو عدم تحقق نية رفع الحدث عنه وهو لا يضير في صحة العمل(١).

ولكن يمكن ان يكون مراده (قدس سره) في توجيه دعوى البطلان، انه لم يشرع سوى الوضوء الرافع لجميع الاحداث، اما الرافع للحدث البولي فقط فلم يشرع في الشريعة. وعليه فنية الوضوء الرافع لخصوص حدث خاص نية لما هو غير مشروع فلا يصح العمل منه، لان ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع.

وعلى هذا فلا يرد عليه ما تقدم كما لا يخفى، وان كان هذا المعنى لا يتفق مع ظاهر كلامه، فان ظاهره توجيه البطلان بتنافي القصدين الراجع في الحقيقة الى عدم القصد.

واما الصورة الثانية: فهي على أنحاء:

الاول: ان تكون الطبيعتان متغايرتين ذاتاً، كاكرام الهاشمي وضيافة العالم.

الثاني: ان تكونا متحدتين ذاتاً، لكن يتغايران قيداً كاكرام الهاشمي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٣٢ هامش رقم (٢) ـ الطبعة الاولى.

واكرام العالم.

الثالث: ان يكون اختلافهما باخذ جزء او شرط يوجب المغايرة، وان كانتا ذاتاً متحدتين كنافلة المغرب والغفيلة، فانهما يجتمعان في الغفيلة المأتي بها في وقت النافلة، وتفترق النافلة بها اذا جاء بالعمل بلا الذكر الخاص المعتبر في الغفيلة كما تفترق الغفيلة اذا جاء بها في غير وقت النافلة. وبذلك كان بينهما العموم من وجه.

امـا النحو الاول: فمقتضى القاعدة فيه هو التداخل وتحقق الامتثال بالمجمع، لكونه مصداقاً لكلتا الطبيعتين، فيمكن ان يمتثل به كلا الأمرين، فله ان يمتثـل الامر باكرام الهاشمي وضيافة العالم بضيافة العالم الهاشمي، لانها ضيافة للعالم واكرام للهاشمي.

وقـد يتوهم: ان المورد من موارد تأكد الحكمين فيرجع في الحقيقة الى تداخل الاسباب لوحدة الامر لا تداخل المسببات، فالمتوهم يشترك مع الدعوى في تحقق الامتثـال بالمجمـع لكنـه يختلف معها في انه يذهب الى وحدة الامر والدعوى تقول بتعدده.

ويندفع هذا الوهم: بانه لا يلزم التداخل في الامر وصيرورته امراً مؤكداً على جميع الوجوه القائلة بامتناع اجتماع الحكمين المختلفين او المتماثلين.

اما على الوجه القائل بامتناع اجتماعهما لتضادهما او تماثلهما في انفسهما: فلان ذلك انما يتأتى مع وحدة متعلق الحكمين، اما مع تعددهما فلا يتأتى المنع، وما نحن فيه كذلك، لان متعلق كل من الحكمين غير متعلق الآخر، وهو صرف الوجود من كل طبيعة، والمجمع مصداق متعلق الحكم لا نفسه، لان العموم بدلي، نعم لو كان العموم شمولياً بحيث كان يسري الى كل فرد إمتنع اجتماع الحكمين لوحدة متعلقهما.

واما على الوجه القائل بامتناع اجتماع الحكمين المختلفين لتنافيهما في

مقام الداعوية، وامتناع اجتماع المتماثلين لعدم امكان داعوية كل منهما بنحو الاستقلال في عرض واحد، وهو يتنافى مع حقيقة الحكم لانه جعل ما يمكن ان يكون داعياً بنفسه ـ بناء على هذا الوجه ـ: فهو انما يتم مع وحدة المتعلق، اما مع اختلافه كما لو كان متعلق الامر طبيعة ما بنحو العموم البدلي، ومتعلق النهي طبيعة اخرى أيضا بنحو العموم البدلي، فلا امتناع في جعل الحكمين ولو تصادقت الطبيعتان على واحد، وهكذا الأمر في ما لو اتفق الحكمان فتعلق امران بطبيعتين كذلك فان تصادق الطبيعتين على واحد وامكان امتثال الحكمين به لا يتنافى مع قابلية كلا الحكمين للداعوية المستقلة نحو متعلقه، لإمكان الاتيان بفردين للطبيعتين.

واما على الوجه القائل بامتناع اجتماعهما من جهة المبدأ من مصلحة ومفسدة وارادة وكراهة: فلانه وان لم يكن اطلاق المتعلق في كلا الحكمين شاملاً للمجمع اذا كانا مختلفين، كالامر والنهي، لامتناع اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين في شيء واحد، فلا يكون متعلقا للارادة والكراهة معاً في آن واحد ـ ولا ينافي ذلك بقاء كل من الامر والنهي على حاله ـ، لكن ذلك لا يتأتى بالنسبة الى مورد اتفق الحكمين كأمرين، اذ من الممكن ان يكون شيء واحد مشتملا على مصلحتين ملزمتين، ولازمه تأكد الارادة بالنسبة الى هذا الفرد، لكن عرفت انه غير متعلق الحكم فلا ينافي تأكد الارادة فيه بقاء الحكمين على حالهما لاختلاف متعلق أحدهما عن الآخر.

وجملة القول: ان ما نحن فيه لا يكون من موارد وحدة الحكم وتأكده على جميع المباني في تضاد الاحكام وتماثلها.

وعليه، فالمورد من موارد تداخل المسببات.

وقد يدعى: عدم صحة القول بالتداخل ولزوم الاتيان بعملين استناداً الى ما يراه العرف من ان تعدد الحكم يلازم تعدد الإطاعة.

وقد رده الفقيه الهمداني: بان ذلك ما لا شاهد له عرفاً، بل الشاهد على خلافه، اذ لو اتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنة متعددة: يرى ان ثوابه اكثر مما اذا انطبق عليه احد هذه العناوين، وليس ذلك الا لتعدد الامر ووقوع العمل امتثالاً للاوامر المتعددة[١].

وعلى كل حال فيكفينا مقتضى الصناعة والبرهان من دون أي خدشة.

ومما ذكرنا يظهر الحال في الصورتين الاخريين، فان المتعلقين وان اتحدا ذاتا لكنهما مختلفان قيداً او جزءاً، فيوجب ذلك تباينهما، فمع اجتماعهما في واحد يمكن امتثال كلا الامرين به، فاذا اكرم عالما هاشميا تحقق امتثال كلا الامرين لصدق اكرام العالم واكرام الهاشمي عليه. كما لا يخفى.

ويبقى الكلام في جهتين:

الاولى: تختص بمثال الصورة الثالثة، وهو نافلة المغرب والغفيلة، ونظائرهما. فانه قد يستشكل في تحقق امتثال كلا الامرين بركعتي الغفيلة من جهة ما قرر من اعتبار امر واقعي قصدي في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجباً لتباينها حقيقة وكون احدهما غير الآخر، وانه لا طريق الى قصده الا بالاتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر او العصر، ولولاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح وصلاتها وبين صلاة الظهر والعصر وهكذا.

وعليه، فاذا ثبت اعتبار العنوان القصدي في نافلة المغرب ليتحقق امتياز عما يشاكلها كالصلاة القضائية، وثبت اعتباره في الغفلية أيضا، فمن الممكن ان يكون العنوانان القصديان متباينين واقعاً بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد، نظير عدم امكان الاتيان باربع ركعات بقصد الظهر والعصر، ونظير قصد التعظيم والاهانة بقيام واحد.

---

(١) الهمداني الفقيه حاج اقا رضا. مصباح الفقيه/١٢٨ ـ كتاب الطهارة ـ الطبعة الاولى.

ومع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معاً، فقاعدة الاشتغال محكمة، ولا رافع لهذا الاحتمال.

نعم، يمكن الاتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الامرين رجاءً وهو غير التداخل. فالتفت.

الجهة الثانية: ترتبط بجميع الصور، وهي أنه ـ بناء على التداخل ـ هل يعتبر في تحقق امتثال الامرين قصدهما او يكفي قصد احدهما؟.

والتحقيق: انه ان كان الواجبان قصديين،وقلنا بالتداخل بطريق ما، فلابد من قصد كلا الامرين، اذ مع قصد احدهما لا يتحقق متعلق الآخر لتقومه بالقصد.

وإن لم يكونا قصديين، فانما يلزم قصدهما على بعض المباني في كيفية امتثال اامر التعبدي. بيان ذلك: ان الاحتمالات في كيفيه امتثال الامر العبادي ثلاثة:

الاول: الاتيان بالعمل المأمور به مرتبطا بالمولى ولو كان ربطاً غير واقعي، كما لو جاء بالعمل بداعي امتثال امر خاص فلم يكن له وجود وكان الثابت امراً آخر فانه يتحقق امتثاله. فلا يعتبر في العبادية سوى ربطه بالمولى واسناده اليه وان لم يكن له واقع.

الثاني: الاتيان بالعمل المأمور به مرتبطاً بالمولى بربط واقعي، ولو كان غير ربطه بالامر الذي يتحقق امتثاله، بان يكون العلم له جهتا اضافة للمولى فيأتي به العبد مرتبطاً من احدى الجهتين فيقع امتثالاً عن كلتاها.

الثالث: الاتيان بالعمل مرتبطاً بالمولى ومضافاً اليه من طريق نفس الامر الذي يقع امتثالاً له، فلو كان للعمل جهتا اضافة وقصد احداهما لم يقع امتثلا عن الاخرى.

فعلى الاحتمال الاول والثاني: لا يعتبر في تحقق الامتثال قصد كلا الامرين، بل يكفي قصد احدهما لتحقق اضافة العمل الى المولى باضافة واقعية.

وعلى الاحتمال الثالث: لا بد في امتثال كلا الامرين من قصدهما معاً، والا لم يقع امتثالا الا لما قصده منهما. فلاحظ.

وتحقيق احد هذه الاحتمالات قد تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي، وتقدم ان الحق هو الثاني. فراجع.

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط والحمد لله تعالى اولاً واخراً.

* * *

مفهوم الوصف

وقع الكلام في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه، فهل مقتضى قول الآمر: «اكرم الرجل العالم» عدم وجوب اكرام غير العالم؟.

وقد تصدى المحقق النائيني الى بيان ان محل البحث هو الوصف المعتمد على موصوفٍ، والى انه الوصف الاخص من موصوفه او الاعم منه من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف[1].

وهذا البيان ينبغي ان يذكر بعد تحقيق الحال في المفهوم والنظر في ادلة اثباته ونفيها، حتى يعرف ما تقتضيه من سعة موضوع البحث وضيقه.

وعليه، فيقع البحث فعلاً في اصل المطلب ولنجعل موضوع البحث الوصف المعتمد على الموصوف لانه متيقن الدخول فيه.

فنقول: الوجوه التي تذكر لاثبات مفهوم الوصف متعددة:

الاول: ما اشار اليه في الكفاية من دعوى الوضع للعلية المنحصرة[2].

وفيه: انه لا شاهد عليه اصلا.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٣٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثاني: ما ذكره في الكفاية من ان الاصل في القيود ان تكون احترازية، ومقتضاه ثبوت المفهوم والا لم يكن القيد احترازياً[1].

وفيه: ما ذكره (قدس سره) من ان المراد من كونها احترازية انها توجب الاحتراز فيما كانت قيداً له، فاذا كانت قيداً للموضوع كما هو الظاهر فلا توجب الا تضييق دائرته، كما لو ذكر اولا بعنوان واحد، فلا فرق بين جئني بانسان وجئني بحيوان ناطق. وبتعبير آخر: انها احتراز عن دخالة غيره في شخص الحكم لا سنخه، وذلك لا يلازم المفهوم.

وجملة القول: انه لم يثبت من كونها احترازية غير ذلك. فلاحظ.

الثالث: ما ذكره في الكفاية أيضا من حمل المطلق على المقيد ـ اذا كانا مثبتين ـ، فانه لا يصح الا اذا قيل بمفهوم الوصف، فيدل المقيد على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف.

وفيه: ما اشار اليه (قدس سره) من انه يبتني على امرين: احدهما: وحدة الحكم المنشأ بالدليلين. وثانيهما كون القيد احترازيا، فانه يثبت بذلك ان الحكم موضوعه المقيد كما لا يخفى، ولا يبتني حمل المطلق على المقيد على الالتزام بمفهوم الوصف. والالزم عدم تقدم المقيد على المطلق لان دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق، لان ثبوت المفهوم على تقديره بضميمة الاطلاق. وعليه فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر[2].

الرابع: اللغوية، بمعنى انه لا اثر لذكر الوصف الا افادة المفهوم والا كان لغواً، وهذا المعنى اشار اليه في الكفاية وجوابه ظاهر كما ذكره، اذ يكفي في رفع اللغوية تصور أدنى أثر لذكر الوصف كالاهتمام به او وقوعه مورد السؤال ونحو ذلك[3].

---

(١) و(٢) و(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الخامس: ما افاده المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، وهو يمكن جعله وجهاً اخر للغّوية، وهو يبتني على مقدمات ثلاث:

الاولى: ان ظاهـر القيد كونه احترازيا، والمراد به انه دخيل في تحقق الحكم وموجب لقابلية المورد لثبوت الحكم فيه.

الثانية: ان المعلق عليه هو الوصف بعنوانه، ودخالة غيره منافية لتأثيره بعنوانه، اذ يستند الحكم الى الجامع، لامتناع تأثير المتعدد في الواحد.

الثالثة: ان المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه، بالمعنى الذي بينه لسنخ الحكم.

فاذا تمت هذه المقدمات ثبت المفهوم لا محالة، اذ لو ثبت الحكم عند ثبوت غير الوصف لما كان الوصف مؤثراً في سنخ الحكم بعنوانه كما عرفت.

ولكنه استشكل فيه بانكار المقدمة الثانية بدعوى: ان قضيه امتناع تأثير المتعدد في الواحد انما هي في الواحد الشخصي لا النوعي، وما نحن فيه من هذا القبيل، لان وحدة شخصي الحكم بالنوع لا بالشخص، فلا يمتنع تاثير المتعدد بما هو متعدد فيه على ان يكون كل واحد مؤثراً في فرد غير ما يؤثر فيه الآخر[1].

لكنه صحيح بمقدار يلزم به صاحب الكفاية، لالتزامه بالقضية المزبورة في الواحد النوعي كما مرّ منه مراراً[2].

هذا ولكن الحق انه لا يمكننا الزام صاحب الكفاية ومن نحا نحوه بهذا البيان لوجهين:

الاول: انه ينتقض باللقب، لان مقتضاه ثبوت المفهوم له أيضا لظهور دخالة:«زيد»في: «اكرم زيداً» بعنوانه في الحكم، فاذا كان المعلق هو سنخ الحكم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/ ٣٣٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٦ و /٢٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كان ذلك ملازماً للمفهوم، اذ لو ثبت غيره موضوعاً للحكم كان المؤثر في الحكم هو العنوان الجامع بين زيد وغيره ولا يكون زيد بعنوانه مؤثراً، وهو خلف.

الثاني: ان المقدمة الثالثة المتكفلة لبيان كون المعلق هو السنخ غير مسلمة ـ وبذلك ينحل الاشكال في الجميع ـ، وذلك اذ التوصيف وان كان ظاهراً في دخالة الوصف لكن لا ظهور له في انه دخيل في سنخ الحكم حتي ينتفي بانتفائه، بل يمكن ان يكون دخيلاً في شخصه فلا يلازم المفهوم.

وبتعبير آخر: انه (قدس سره) التزم بان مفاد الكلام ـ في القضية الشرطية ـ تعليق وجود الحكم بما هو وجود للحكم على الشرط الملازم للمفهوم بلحاظ جهة لا ثبوت لها هنا وهي تكفل الكلام لبيان الانحصار فانه يكون لغواً اذا لم يكن المعلق هو وجود الحكم بما هو وجود للحكم ـ كما مر ـ وهذا لا اثر له هنا. كما ان صاحب الكفاية وان التزم بان مفاد الجملة الطلبية مفهوم الطلب، لكن لا قرينة على ان الوصف دخيل في المفهوم لا شخص الطلب المتحقق بالانشاء.

وبالجملة: فلا دليل على ان الوصف دخيل في ثبوت السنخ لا الشخص، فلا يتم البيان المزبور. فالتفت.

والذي يتحصل: ان مايذكر دليلاً على مفهوم الوصف اما انه لا ينهض للدليلية او انه غير مسلم.

وقد افاد المحقق النائيني (قدس سره) في مقام نفي مفهوم الوصف ما حاصله: ان القيد تارة يرجع الى الحكم بالمعنى الذي تصوره (قدس سره)، وهو تقييد المادة المنتسبة، واخرى يرجع الى الموضوع. والاول يلازم المفهوم دون الثاني. وبما ان الشرط يرجع الى الحكم التزم بالمفهوم. واما الوصف فظاهره انه راجع الى الموضوع فلا يلازم المفهوم، اذ ثبوت الحكم لموضوع معين لا ينافي ثبوته لآخر، ولا يلزم انتفاء الوصف سوى انتفاء الموضوع، وهو لا يلازم انتفاء الحكم

لامكان ثبوته لموضوع غيره[١].

وما افاده (قدس سره): لا يخلو من نظر.

فان ما ذكره بقول مطلق من ان القيد اذا رجع الى الحكم يلازم انتفائه انتفاء الحكم، وعليه بنى اختيار ثبوت مفهوم الشرط. مخدوش بما عرفت من ان تقييد الحكم بالشرط ان كان راجعاً الى تعليقه عليه لازم ذلك ثبوت المفهوم. وان كان بمعنى آخر من ترتب الحكم عليه او الملازمة فلا يلازم المفهوم، وقد عرفت انه لم يدع احد ان الاداة موضوعة للتعليق، وورود التعبير به مسامحة وغفلة.

واما ما ذكره من انه اذا كان القيد قيداً للموضوع فلا يلازم المفهوم. ففيه: انـه (قدس سره) يلتزم بان قيود الموضوع ترجع في الحقيقة الى الحكم وتكون قيوداً له، بتقريب: ان الحكم بالاضافة اليه اما مطلق او مهمل او مقيد، والاول ممتنع لانه خلف. وهكذا الثاني أيضا لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. فيتعين الثالث.

نعم، من يلتزم بامكان الواجب المعلق قد يدعي صحة تقييد الموضوع دون الحكم كما صح تقييد المتعلق دونه ـ وان كان ذلك مورد كلام ـ، لكنه (قدس سره) ممن لم يلتزم به. إذن فما افاده في تحقيق مفهوم الوصف غير سديد كالذي افاده في تحقيق مفهوم الشرط.

يبقى الكلام في جهتين أشرنا اليهما في صدر المبحث:

الاولى: في بيان محل البحث من الـوصف، وانـه هل يختص بالوصف المعتمد على موصوف اولا؟. فذهب المحقق النائيني الى الاول[٢].

والتحقيق هو الثاني، لجريان بعض ادلة مفهوم الوصف في غير المعتمد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٣٤/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٣٣/١ ـ الطبعة الاولى.

كالوجه الخامس الذي ذكره المحقق الاصفهاني.

ولعل الوجه في اختيار المحقق النائيني للاول هو: انه (قدس سره) جعل ملاك المفهوم وعدمه رجوع القيد الى الحكم او الى الموضوع، وهذا مما يستلزم ثبوت الموضوع حتى يرجع القيد إليه او الى حكمه، وبدونه لا معنى للترديد المزبور.

ولكن عرفت ان وجوه المفهوم متعددة، وبعضها يتأتى في غير المعتمد على الموصوف.

الثانية: ما ذكرها صاحب الكفاية بعنوان: «التذنيب» وهي تحديد محل البحث في الوصف بلحاظ نسبته مع الموصوف.

وبيان ذلك: ان الوصف تارة يكون اخص من الموصوف مطلقاً. واخرى اعم منه مطلقاً. وثالثة مساو له. ورابعة أعم وأخص منه من وجه. لا اشكال في دخول الوصف الاخص من الموصوف مطلقاً كالنحوي بالنسبة الى العالم في محل النزاع، وهكذا دخول الاخص من وجه اذا كان الإفتراق من جهة الموصوف بان وجد الموصوف دون الوصف، كالعالم العادل. واما سائر الصور، وهي صورة عموم الوصف مطلقاً وصورة تساويه مع الموصوف وصورة العموم من وجه اذا انتفى الموصوف والوصف، فاستظهر صاحب الكفاية عدم جريانه فيها. ولعل الوجه فيه هو كون محل البحث هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف، فلا بد من فرض بقاء الموضوع، وهو لا يثبت في هذه الصور الثلاث.

وقد استظهر (قدس سره) من بعض الشافعية جريان النزاع في صورة العموم من وجه مع انتفاء الموصوف والوصف، حيث قال: قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل.وعلله باستظهار كون الوصف علة تامة منحصرة فينتفي الحكم بانتفائها، وبذلك حكم بان مقتضاه جريان النزاع في صورة عموم الوصف المطلق ومساواته للموضوع، لجريان

الوجه فيه أيضا، واستشكل في التفصيل الصادر من الشيخ (قدس سره) ـ على ما في التقريرات[1] ـ بين تلك الصورة وصورتي العموم المطلق والمساواة، بجريان النزاع فيهما وعدم جريانه فيهما لعدم الموضوع، لان ملاك عدم الجريان فيهما يسري الى تلك الصورة كما ان ملاك الجريان فيهما يسري اليهما، فلا فرق بين هذه الصور من حيث جريان النزاع وعدمه. وعلى أي حال: فمن يرى ان مركز البحث هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف يلتزم بخروج هذه الصور عن محل البحث. ومن يرى ان البحث في انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو لم يكن الموضوع يلتزم بدخولها في محل البحث. فالتفت.

يبقى الكلام في تعبير صاحب الكفاية عن صورة العموم من وجه وانتفاء الموصوف والوصف، بما اذا كان الافتراق من جانب الوصف، فانه لا يخلو عن مسامحة ظاهرة. وذلك لان صورة افتراق الوصف معناها وجود الوصف وعدم الموصوف. ومن الواضح انها خارجة عن محل البحث، اذ البحث في اقتضاء انتفاء الوصف لانتفاء الحكم، فصورة وجوده لا بحث فيها. وقد ورد هذا التعبير في التقريرات ايضا، ولكن المراد منه ما عرفت.

ومن هنا تعرف ان المراد من قوله في صدر التذنيب: «واما في غيره»[2] ليس مورد افتراق الوصف، بل غير مورد افتراق الموصوف مما يحتمل ان يدخل في البحث، وهو مورد انتفائهما معاً، اذ موردا وجودهما ووجود الوصف لا بحث فيهما. فالتفت ولا تغفل، والله ولي التوفيق .

* * *

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار/١٨٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).



مفهوم الغاية

وقع الكلام في مفهوم الغاية، وان مقتضى قول الآمر ـ مثلا ـ: «اجلس الى الليل» انتفاء وجوب الجلوس عما بعد الغاية وهي الليل اولا؟. وهناك بحث آخر يرتبط بالغاية وهو ان الغاية هل تكون داخلة في المغيّى اولا؟، بمعنى ان الحكم هل يثبت عند حصول الغاية، فيكون موضوع البحث في المفهوم ما بعد الغـاية، او يتحدد بمقتضى الدليل بمجيء الغاية فيكون موضوع البحث في المفهوم مجيء الغاية وما بعده؟. فالبحث في الغاية من جهتين:

الجهة الاولى: في ثبوت المفهوم للغاية.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى التفصيل بين غاية الحكم وغاية الموضوع، فاذا كانت غاية للحكم كما في قوله (ع): «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام»[1] وقوله (ع): «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر»[2] كان حصولها موجبا لارتفاع الحكم.

وعلله بانسباق ذلك منها وكونه قضية تقييده بها، والا لما كانت ما جعل

---

(١) الكافي ٥/٣١٣. الحديث: ٤٠ من باب النوادر كتاب المعيشة.

(٢) تهذيب الأحكام ١/٢٨٤. الحديث: ١١٩.

غاية له بغاية.

واذا كانت غاية للموضوع وقيداً له بحسب القواعد العربية مثل: «سِر من البصرة الى الكوفة»، فهي كالوصف في عدم دلالتها على المفهوم، بل انما تقتضي تقييد شخص الحكم بها وتحديده، فعند حصولها يرتفع شخصه، ولا اقتضاء لها لارتفاع سنخه عن غير موضوع.

وعلله بعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا دلت على اختصاص الحكم به[1].

هذا ما افاده في الكفاية بقليل تصرف. ولم يتعرض (قدس سره) الى تعيين ضابط اثباتي يعرف به كون الغاية قيداً للحكم او للموضوع.

وفي كلامه مجال للمناقشة من جهتين:

الاولى: تفرقته بين ما اذا كانت الغاية قيداً للحكم وما اذا كانت قيداً للموضوع، مع ان قيد الموضوع في الحقيقة يرجع الى الحكم فيتقيد به الحكم ويرتبط به ولا يثبت بدونه.

الثانية: ما ذكره من الغاية، اذا كانت قيداً للحكم دلت على المفهوم، مع انه كان ينبغي بيان ان الغاية غاية لسنخ الحكم لا شخصه، وهذا مما لا دليل عليه، واذا امكن ان تكون الغاية غاية للشخص لم تدل على المفهوم، ولا ظهور للتقييد في كونه للسنخ.

بل لو كان المغيّى هوالـطبيعي فلا يجدي في ثبوت المفهوم، لان انشاء الطبيعي المقيد بقيد او المغيّى بغاية وجعله، لا يقتضي عدم جعل الطبيعي مقيداً بقيد آخر او غير مقيد بقيد اصلاً.

وببيان آخـر نقول: ان التقييد يطرأ على الطبيعي قبل انشائه فينشأ

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

مقيدا، بمعنى انه يلحظ الوجوب مقيداً بقيد وينشأ كذلك، وواضح ان جعل الطبيعي مقيدا بقيد واعتباره لا يتنافى مع اعتباره مقيداً بقيد آخر ومن دون أي قيد.

وهـذا المعنى يلتزم به صاحب الكفاية، فكيف يجعل تقييد الحكم بغاية ملازما لانتفائه عند حصولها؟.

واما استشهاده (قدس سره) برواية: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام...»، فهو لا ينفع في اثبات المدعى، اذ انتفاء الحلية مع العلم بالحرمة عقلي لعدم امكان اجتماع الحكمين المتضادين، هذا مع انه استعمال في مورد خاص علم المراد منه لا يكشف عن اطراده في مطلق الاستعمالات.

ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لتقريب مفهوم الغاية بنحو ما مر في تقريب مفهوم الشرط، من ورود القيد على المجعول والمعتبر دون الاعتبار، اذ عرفت انه لا يلازم المفهوم.

كما ظهر لك ما في كلام المحقق النائيني في المقام من المسامحة، حيث ذهب الى ان الغاية اذا كانت قيداً للحكم كانت ملازمة للمفهوم كالشرط وان كانت قيداً للموضوع لم تلازم المفهوم كالوصف. ثم تعرض إلى مقام الاثبات وتحديد ما يكون قيداً للحكم وغيره، وعلى كل حال فقد جعل ملاك اقتضاء المفهوم كونها قيداً للحكم[1].

وقد عرفت ان هذا المعنى لا يلازم المفهوم، كما انه لا وجه لقياسه المقام بالشرط، والحال انه لم يلتزم بالمفهوم فيه بمجرد كونه قيداً للحكم، بل بضميمة اطلاقه ونفي شرط آخر، ولا يتأتى مثل هذا الاطلاق فيما نحن فيه، اذ نفي غاية اخرى للحكم او قيد آخر له ولو لم يكن بغاية لا يلازم المفهوم، لاحتمال ثبوت

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٣٧/١ ـ الطبعة الاولى.

الحكم فيما بعد الغاية من دون أي قيد وشرط ومن دون كونه مغيّى بغاية معيّنة.

فالتحقيق ان يقال: ان الكلام اذا كان مسوقاً لبيان الغاية فقط مع كون الحكم مفـروغاً عنه، وانما كان المولى في مقام بيان غايته وحدّه، كان مقتضى الاطلاق المقامي ثبوت المفهوم وارتفاع الحكم بحصول الغاية، والا لم تكن الغاية غاية للحكم، ومثاله قوله تعالى:﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط..﴾[1] فان اصل جواز الاكل معلوم والآية مسوقة لبيان غايته. وان كان مسوقا لبيان الحكم المغيّى فلا دلالة له على المفهوم لما عرفت من ان اعتبار حكم مقيد بقيد لا يتنافى مع اعتباره مقيدا بقيد آخر او غير مقيد بقيد. فتدبر والتفت.

الجهة الثانية: في دخول الغاية في موضوع الحكم وشموله لها.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم دخولها فيه، لان الغاية من حدود المغيى وحدّ الشيء يكون خارجا عنه، وبما ان موضوع الحكم هو المغيى فلا يثبت الحكم للغاية[2].

وقد ذكر المحقق الاصفهاني في تعليقته: ان «مبدأ الشيء ومنتهاه تارة: بمعنى اوله وآخره، واخرى: بمعنى ما يبتدأ من عنده وما ينتهى عنده الشيء، ودخول الاولين كخروج الاخرين من الشيء واضح، والكلام في ان مدخول «حتى» و «الى» هو المنتهى بالمعنى الاول او الثاني. وكون الحدّ المصطلح خارجا عن حقيقة الشيء لا يقتضي ان يكون مدخولها حداً اصطلاحيا»[3]. والذي يظهر من كلامه (قدس سره) ان حد الشيء في إصطلاح المعقول خارج عن الشيء.

والذي يبدو انه غير صحيح، فان الحدّ في اصطلاح المعقول امر انتزاعي

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٠٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٣٢ ـ الطبعة الاولى.

عن واجدية شيء لشيء وفاقديته لآخر، فتحديد الخط بمتر ينتزع عن واجديته لمقدار من الخط وفاقديته لمقدار آخر.

كما ان الحدّ في عرف المنطقيين عبارة عن حقيقة الشيء وذاته.

ولم يظهر من كلام الكفاية ارادته الحدّ بمعناه المعقولي، بل يمكن ان يكون نظره الى معناه العرفي وهو نهاية الشيء.

والذي يناقش به صاحب الكفاية ان موارد الاستعمالات مختلفة، فبعضها ظاهر في دخول الغاية، كما لو قال: «انتظرتك الى يوم الجمعة» فان يوم الجمعة داخـل في الانتظار، ولذا يصح ان يجيبه المخاطب: «باني جئت يوم الجمعة ولم اجدك». وبعضها ظاهر في عدم دخولها كقوله تعالى:﴿**واتموا الصيام الى الليل**﴾ وعليه فلا يمكن الجزم باحد الطرفين واختيار احد الاحتمالين، والكلام بدون قرينة يكون مجملاً.

* * *



مفهوم الاستثناء ـ الحصر

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم المستثنى منه وعدم عمومه للمستثنى سواء كان الحكم ايجابياً او سلبياً، وهذا المعنى لا يقبل الانكار عرفاً، فلا يتوقف احد في ان قول القائل: «جاء القوم الا زيداً» يدل على عدم مجيء زيد، وقوله: «ما جاء القوم الا زيداً» يدل على مجيئه. ولاجل وضوح هذا المعنى لم يكن في بحث مفهوم الاستثناء مزيد كلام.

ولعله لاجل ذلك تعرّض المحقق النائيني[1] الى البحث في بعض الجمل المشتملة على الاستثنـاء حتى يطول البحث شيئـاً ما مع خروجه عن بحث الاصول، فلا يهمنا التعرض اليه، ولكن مع وضوح هذا المعنى ـ في الاستثناء ـ ذهب ابو حنيفة الى انكار ثبوته، والى عدم دلالة الاستثناء على ما ذكر[2]، كما حاول البعض الاستدلال عليه[3] وهو مما لا حاجة له.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٣٨/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العضدي . شرح مختصر الاصول/٢٦٥ ـ

(٣) استدل به في قوانين الاصول ٢٥١/١ للقمي وفي مطارح الانظار/١٨٧ للكلانتري وفي الفصول/١٩٦.

اما حجة ابي حنيفة في انكاره مفهوم الاستثناء، فهي مثل قوله (ع): «لا صلاة الا بطهور»، اذ مقتضى مفهوم الاستثناء كون الطهور وحده صلاة دون غيره، وهو مما لا يقول به احد.

واجاب عنه في الكفاية بوجهين:

احدهما: انه استعمال مع القرينة وهو لا يدل على المدعى.

ثانيهما: ان المقصود من الصلاة هو تمام الاجزاء والشرائط، والمعنى انها لا تكون صلاة الا اذا انضم اليها الطهور، فالطهور مقوم لصدق الصلاة على تمام الاجزاء لا ان الصلاة هو الطهور، اذ لم يقل لا صلاة الا لطهور وهذا واضح لا يخفى. فلا يدل على المدعى[1].

واما احتجاج من استدل عليه بكلمة التوحيد وهي: «لا اله الا الله»، اذ كان الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم يقبلها، مع انه لو لم تدل على الحصر ونفي الالـوهية عن غيره جل إسمه لم تنفع. فقد ناقشه صاحب الكفاية: بانه من الممكن ان يكون ظهورها في التوحيد من جهة قرينة حالية او مقالية فلا تنفع في اثبات المفهوم[2].

ثم انه قد اشكل على دلالة الكلمة الشريفة على التوحيد بان خبر «لا» اما ان يقدر «ممكن» او «موجود».

فعلى الاول لا تدل الا على امكان وجوده تعالى لا على وجوده فعلاً، وهو لا فائدة فيه.

وعلى الثاني لا تنفي الا وجود غيره تعالى لا إمكانه، وهو أيضا لا فائدة فيه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

واجاب عنه صاحب الكفاية: بان المراد من الاله واجب الوجود، وحينئذ فتقدير الوجود نافع، اذ نفي وجود واجب الوجود مطلقاً واثباته لله جلّ شأنه يدل بالملازمة البينة على امتناع تحقق غيره، اذ امكان واجب الوجود ملازم لوجوده، فلو كان ممكنا لوجد، فنفي اللازم يستلزم نفي الملزوم[١]. فتدبر.

وقد اطال المحقق الاصفهاني في تحقيق الجواب عن الاشكال، فراجع كلامه، اذ ليس في نقله معرفة فيه مزيد اثر فيما نحن فيه[٢].

وقد تعرض صاحب الكفاية بعد ذلك الى امر وهو: ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى هل هي بالمفهوم ومن باب انه لازم لخصوصية الحكم في المستثنى منه الذي دلت عليه الجملة منطوقا، او انه بالمنطوق وبنفس الاستثناء؟. استظهر (قدس سره) الاول ولم يستبعد الثاني، وذهب (قدس سره) الى ان تعيين ذلك لا يكاد يفيد ـ على حد عبارته[٣] ـ.

ولكن الحق ان هذا البحث له أثر عملي كبير، ونستطيع ان نقول: ان المهم في مبحث الاستثناء هو هذا الامر، وذلك لانه اذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم وكونه لازم الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه، فمع الشك في سعة الحكم في المستثنى وضيقه لا طريق لدينا لاثبات سعته، اذ لا معنى للاطلاق فيه بعد ان كان مدلولاً التزامياً، كما ان الاطلاق في المنطوق الملازم له لا ينفع في ذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية ملازمة لنفي الاطلاق عن المستثنى لا لنفي كل فرد من افراد المطلق، وهذا بخلاف ما لو كانت الحكم مدلولاً للمنطوق، فانه يمكن التمسك باطلاقه في اثبات سعة الحكم، وما يصلح مثالا لما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٣٢/١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

نحن فيه قوله (ع): «لا تعاد الصلاة الا من خمس..»[١]، فانه مع الشك في ثبوت الاعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات، فان كان ثبوت الاعادة فيها بالمفهوم لا مجال لاحرازه في مورد الشك ولو علم نفي الاعادة بنحو مطلق في طرف المستثنى منه، اذ لعلّ الاستثناء من حيث المجموع لا من حيث كل فرد فرد. واما اذا كانت ثبوت الاعادة فيها بالمنطوق امكن التمسك باطلاق الكلام في اثباته في مورد الشك، فانه نظير ما لو قال: «لا تعاد الصلاة من كذا وكذا وتعاد من خمس...»، وكون ذلك مدلولاً للحرف لا يضر في امكان الرجوع الى الاطلاق في متعلقه او نحوه، كسائر موارد الحروف التي يتأتى فيها الاطلاق.

وإذا ثبت الاثر لهذا الامر فيقع الكلام في اثبات احد طرفيه، وهومشكل جداً. ولعل توقف الاصحاب من تعميم حكم الإعادة في الخمس لجميع الحالات مما يرجح انه ثابت بالمفهوم لا بالمنطوق. ولا طريق لدينا لإثبات أحد الطرفين.

ثم ان صاحب الكفاية تعرض إلى بيان ما يفيد الحصر من الادوات تتميماً للفائدة في مفهوم الحصر[٢]، وإلا فهو خارج عن البحث الاصولي[٣].

* * *

(١) وسائل التيعة باب: ١ من ابواب افعال الصلاة حديث: ١٤.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) وقد نقل سيدنا الاستاذ ـ مد ظله ـ كلامه من دون تعليق عليه متابعة له (قدس سره)، ولاجل ذلك لا نرى حاجة تدعونا لنقله، فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع. (منه عفي عنه).

مفهوم اللقب والعدد

ذهب صاحب الكفاية وتبعه غيره، بل ذهب غيره الى عدم إقتضاء اللقب والعدد للمفهوم[1]، فلا دلالة لقول الآمر: «اكرم زيداً او اكرم العالم» على عدم وجوب اكرام غير زيد او غير العالم. كما لا دلالة لقوله: «اكرم عشرة رجال» على عدم وجوب اكرام غيرهم، الا اذا اخذ العدد بنحو التحديد من طرف الاقل والاكثر، فينفي وجوب اكرام غيرهم بمقتضى التحديد، وهو من أقوى المفاهيم. وهو واضح لا كلام فيه فلاحظ وتدبر. والله سبحانه ولي التوفيق. انتهى مبحث المفاهيم ويليه مبحث العام والخاص.

* * *

---

(١) الخراساني المحقق السيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).




العام والخاص



العام والخاص

تعريف العام

لا يخفى ان مفهوم العام واضح عرفاً، وهو ـ كما جاء في الكفاية ـ ما يكون شاملا لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه.

وقد ذكر صاحب الكفاية: انه عرّف بتعاريف، ووقع الاشكال فيها من الاعلام، ولكنه ذكر ـ كما هو شأنه في كثير من الموارد ـ انها تعاريف لفظية يقصد بها شرح الاسم، فلا يتجه الايراد عليها بعدم الاطراد او الانعكاس[1].

كما ان المحقق الاصفهاني تابعه في الاشكال عليه: بان التعريف اللفظي غير شرح الاسم بحسب الاصطلاح[2].

وعلى أي حال فالامر ليس بمهم بعد ان لم يكن العموم ـ بهذا اللفظ وبعنوانه ـ مورداً لأثر شرعا كي يبحث في تحديد مفهومه، بل الاثر ثابت لما هو عام بالحمل الشائع وما يكون مصداقاً له.

وقد تعرض المحقق النائيني الى بيان الفارق بين العام والمطلق، وان دلالة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٣٤ ـ الطبعة الاولى.

الاول على الشمول لفظية، ودلالة الثاني بالقرينة العامة، وبيان ان ذلك لا يتنافى مع احتياج مدخول اداة العموم الى مقدمات الحكمة[١].

وهـذا الامـر له اثر مهم في باب التعارض، ولذا يتعرض اليه في ذاك البحث، ولاجل ذلك فما افاده المحقق النائيني مرسلاً له ارسال المسلمات ـ مع انه محل بحث وسيأتي فيه انشاء الله تعالى ـ، ذكر للامر قبل محلّه وتعرض له قبل وقته، وكان الاولى ايكاله الى محله، والامر سهل أيضا.

اقسام العموم

ينقسم العموم بلحاظ مقام تعلق الحكم الى اقسام ثلاثة: الاستغراقي والمجموعي والبدلي، فالعموم في جميعها بمعنى واحد والاختلاف في كيفية اخذه في موضوع الحكم.

بيان ذلك: ان المفهوم العام يلحظ بنحو الشمول واستيعاب جميع الافراد، بمعنى انه يلحظ المفهوم المنطبق على جميع افراده ثم انه بعد ذلك..

تارة: يلحظ جميع الافراد موضوعاً للحكم.

واخرى: يلحظ كل فرد فرد موضوعاً للحكم.

وثالثة: يلحظ فرد منها على سبيل البدل.

فالاول هو العام المجموعي. والثاني هو الاستغراقي. والثالث هو البدلي، فهناك لحاظ واحد تشترك فيه جميع الاقسام وهو لحاظ جميع الافراد، ولحاظ آخر تختلف فيه الاقسام.

ومن هنا يظهر ما في ظاهر كلام المحقق النائيني[٢] وما يتراءى من عبارة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٤٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٤٣ ـ الطبعة الاولى.

الكفاية[1]، من ان هذا التقسيم بلحاظ كيفية تعلق الحكم، الظاهر في تأخره عن تعلق الحكم.

فان ذلك يتنافى مع الوجدان، لما ذكرنا من ان اللحاظ المحقق لاحد هذه الاقسام في رتبة متقدمة على الحكم.

كما انه يتنافى البرهان، لان الاستغراقية والمجموعية والبدلية من خصوصيات موضوع الحكم، والحكم يتعلق بالعام الاستغراقي واخويه، فيمتنع أن تنشأ الخصوصية التي يتقيد بها الموضوع من قبل الحكم.

وقد حمل المحقق الاصفهاني عبارة الكفاية على ما بيناه فراراً عن المحذور العقلي الذي ذكره (قدس سره).

ثم انه في مقام بيان كيفية اختلاف العموم الاستغراقي والمجموعي ذكر امراً جميل الاسلوب ومتين التصوير لكنه غير خال عن المناقشة.

فانه ذكر ان للعموم جهتين جهة وحدة وجهة تكثر، فهو مفهوماً واحد لكنه ذاتا متكثر، نظير الدار فانه مفهوماً واحد لكنه ذاتا متكثر لاشتمال الدار على اجزاء عديدة، وهاتان الجهتان واقعيتان في العام لا ترتفعان عنه، لكن المولى في مقام الحكم على العام تارة يلحظ جهة الوحدة من دون ملاحظة جهة الكثرة فيكون الموضوع هو المجموعي. واخرى يلحظ جهة الكثرة دون جهة الوحدة فيكون الموضوع هو الاستغراقي. هذا كلامه ملخصا[2].

وفيه: ما عرفت من ان لحاظ العام منطبقاً على جميع افراده وسارياً في مصاديقه مما لا بد منه في جميع الاقسام، اذ لحاظ جهة الكثرة امر وجداني في الاقسام كلها فلاحظ.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٣٤/١ ـ الطبعة الاولى.

والامر سهل بعد ان لم يكن هناك اثر عملي للاقسام المذكورة.

وقد تعرض المحقق النائيني الى امرين[1] لا يخلوان عن أثر:

الامر الاول: انه انكر العموم البدلي والحقه بالمطلق لكونه يستفاد غالباً من اطلاق المتعلق.

ويرد عليه:

اولاً: ان لمهم في اثبات العموم البدلي هو تقديمه على الاطلاق المعارض له، لان دلالته لفظية بخلاف دلالة المطلق.

وهذا الامر يرتبط بواقع العام البدلي وهو كون الدّال فيه لفظاً لا بتسميته عاما او مطلقا، فلا اثر للتسمية في المقام.

وثـانياً: ان وجود بعض الافراد مما يدل عليه اللفظ يكفي في المطلب وتحرير الكلام.

الامر الناني: في بيان ما هو المتعين اثباتاً مع عدم القرينة مع دوران الامر بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي. والذي ذكره هو ان المتعين مع عدم القرينة هو العموم الاستغراقي لاحتياج العموم المجموعي الى مؤونة زائدة.

ويرد عليه: ان مراده...

ان كان أن الكلام ظاهر في الاستغراق لاجل احتياج غيره الى مؤونة فهو في مقام الاستدلال على ثبوت الظهور في نفسه بذلك وتعليله به. ففيه:

اولا: ان الاستغراقية تحتاج الى مؤونة كالمجموعية كما تقدم، وليست نسبة الاستغراقيه الى المجموعية نسبة الاقل والاكثر بل نسبة التباين.

وثانيا: ان احتياج احد القسمين الى مؤنة زائدة لايعين ظهور الكلام فيما ليس فيه مؤنة، وأي ربطٍ لذلك بالظهور او الوضع، فلعله قد يوضع اللفظ لما فيه

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٤٣/١ ـ الطبعة الاولى.

مؤونة او كان ظاهراً فيه.

وان كان المراد ان الظاهر الاوّلي للكلام هو العموم الاستغراقي، وغيره يحتاج الى قرينة فيحمل الكلام عليه عند عدمها كحمل المطلق على الاطلاق عند عدم التقييد.

فهي دعوى بلا دليل ولا شاهد عليها، فما افاده لا يقبل الاقرار به.

والحق ان الكلام لا ظهور له في احدهما بدون قرينة حال او مقال، فمع عدمها يكون الكلام مجملاً والمرجع الى الاصل العملي.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر ان شمول مثل لفظ «عشرة» لاحادها المندرجة تحتها ليس من باب العموم ودلالة العام على افراده، لما عرفت من ان العام هو المفهوم الصالح للانطباق على كل فرد من افراده مثل: «عالم» في: «كل عالم»، ومفهوم: «عشرة» لا يصلح للانطباق على كل واحد مما يعمه[1].

ولا يخفى ان لهذا المطلب اثراً عملياً، يظهر فيما سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث حجية العام في الباقي وعدم منافاة التخصيص له ومعارضته، فانه لو التزم بذلك في العام لاجل عمومه لا يثبت لمثل العشرة اذا ورد دليل يتكفل اخراج بعض افرادها، بل يكون الدليل المخرج معارضاً لها، وسيأتي توضيح ذلك انشاء الله تعالى فانتظر.

صيغ العموم

ذكر صاحب الكفاية ان للعموم صيغة تخصه كالخصوص، ولا وجه لدعوى عدم وجود صيغة تخصه وذكر الوجه الذي يستند اليه المانعون ورده[2].

وهذا الامر لا نعرف له اثراً عملياً فعلاً، فلا لزوم لاطالة الكلام فيه.

---

(١) و (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

انما الامر الذي له كبير اثر في مقام الاستنباط، والذي ذكره الاعلام من دون مزيد تحقيق وكشف غموض ولم يعيروه الاهتمام اللازم له، هو ما تعرض له من عد بعض صيغ العموم وبيان احتياج كل منها الى جريان مقدمات الحكمة في المدخول.

وهي خمسة:

الاولى والثانية: النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي.

والكلام فيهما من جهات:

الجهة الاولى: ان دلالة النهي عن العموم الذي به يفترق عن الامر قد عرفت تحقيقها فيما تقدم في اول مبحث النواهي، فقد عرفت هناك ان الامر اذا تعلق بصرف الوجود بمعناه الاصولي المنطبق على اول وجود فلا يقتضي امتثاله سوى الاتيان بفرد واحد من الطبيعة، اذ بها يتحقق صرف الوجود.

واما اذا تعلق النهي بصرف الوجود فهو يستدعي عدم الاتيان بأي فرد من افراد الطبيعة.

وقد عرفت ما استشكله المحقق الإصفهاني، في كلام الكفاية، واعتراضه بملازمة النهي عن صرف الوجود لترك جميع الافراد، ولكنه استشكل فيه بما يرجع الى الاشكال اللفظي فراجع[1].

وبالجملة: لا اشكال في ان النهي اذا تعلق بصرف الوجود اقتضى ترك جميع الافراد بخلاف الأمر.

ومن هنا يلتزم بان النكرة الواقعة في سياق النهي تفيد العموم.

وليس تعلقه بصرف الوجود بالغريب عرفا، بل هو واقع عرفا، فمثلاً اذا أراد الشخص النوم وكان يستيقظ بمجرد صدور كلام من احد فهو حين ينهى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٢٦٠ ـ الطبعة الاولى.

عن الكلام بنهي عن صرف وجوده، بحيث لو تحقق صرف الوجود لم تكن سائر الوجودات مبغوضة لعدم تأثيرها في حاله بعد استفاقته من نومه.

الجهة الثانية: ان هذا البيان لا يتأتى في النكرة الواقعة في سياق النفي، إذ تعلق النفي بصرف الوجود في مثل قوله: «لا رجل في الدار» مما لا معنى له محصل.

وعليه، فما هو ظاهر الكفاية والمحقق الاصفهاني من كونهما من وادٍ واحد في دلالتهما على العموم فيه مناقشة ظاهرة. فان المحقق الاصفهاني وان ناقش صاحب الكفاية في دلالتهما على العموم، لكنه لم ينبه على اختلاف ملاك دلالتهما، فظاهره تقرير صاحب الكفاية. فالتفت.

اذن فما هو الوجه في دلالة مثل: «لا رجل في الدار» على العموم، بحيث حصل الفرق به بين هذا القول وبين قوله: «في الدار رجل»؟.

يمكن ان يقال: ان المراد بلفظ؛ «رجل» في كلا المثالين اقل مراتب وجود الرجل لا بما هو اقل بل ذات الاقل، ولا يخفى ان نفي ذات اقل المراتب ملازمة لنفي الجميع، اذ ذات الاقل موجودة في كل مرتبة تفرض للوجود، اما اثبات اقل المراتب فهو لا يلازم ثبوت الجميع كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: ان دلالة النفي والنهي على العموم بالنحو المزبور تتبع في السعة والضيق سعة المدخول وضيقه، واحراز سعة المدخول انما يكون بمقدمات الحكمة، ولولاها لم يكن وجه لدعوى ارادة نفي جميع الافراد او النهي عنها، اذ لعل مراده بقوله: «لا رجل في الدار» هو الرجل الابيض.

وبالجملة:النفي والنهي يدلان على عدم جميع افراد المنفي، اما تعيين حدود المنفي من اطلاق او تقييد فهذا يحتاج الى دليل آخر.

وعليه، فالعموم فيها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ليحرز ان المراد به المطلق. فلاحظ. وهذا الامر لا اشكال فيه، وقد اشار اليه

صاحب الكفاية في مبحث النواهي وفي هذا المبحث[1].

الجهـة الرابعة: ان العموم الثابت في هذين الموردين يختلف عن سائر موارد العموم فلا تترتب عليه آثاره، ومن جملتها التخصيص، فان ما يدل على وجود زيد في الدار او وجود العالم فيها يعارض قوله: «لا رجل في الدار» بخلاف مثل: «لا تكرم فساق العلماء» فانه مخصص لدليل: «اكرم العلماء» ولا يعارضه، بل يقدم عليه بلا كلام. وهذه نكتة مهمة مغفول عنها في كلمات الاعلام، وسيأتي تحقيقها في المبحث الآتي انشاء الله تعالى.

الثالثة: صيغة: «كل» فانها تدل على العموم بلا كلام، وانما الكلام في كونها تابعة في السعة والضيق لما يراد من مدخولها، او انها تدل على سعة المدخول وعمومه.

والذي يظهر من صاحب الكفاية[2] وصريح المحقق النائيني الاوّل[3].

وهـذا البحث ذو اثـر مهم في باب الاستنباط، ويظهر واضحاً فيما لو تعارض العام والمطلق، فانه لو كانت دلالة العام تابعة لعموم مدخوله، وكان عموم المدخول مستفاداً من مقدمات الحكمة، لم يتقدم العام على المطلق لصلاحية كل منهما لان يكون بياناً للآخر، بخلاف ما لو كان لفظ: «كل» دالاً بنفسه على عموم المدخول، فان العام يتقدم على المطلق لصلاحيته لان يكون بياناً على المطلق دون العكس، لان دلالة المطلق تعليقية ودلالة العام تنجيزية، وسيأتي ذلك مفصلا في مبحث التعادل والترجيح، وانما غرضنا الاشارة إلى الأثر.

وعلى كل حال، فقد ذهب المحقق النائيني ـ وهو ظاهر الكفاية ـ الى ان: «كل» لا تدل على عموم المدخول، بل هي تدل على عموم ما يراد من المدخول،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/١٥٠ و/٢١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٤١/١ و ٤٥٠ ـ الطبعة الاولى.

فلا بد في تعيين المراد من المدخول من دليل، وما يدل على عمومه هو الاطلاق ومقدمات الحكمة.

واورد عليه السيد الخوئي (حفظه الله) ـ بما يتضمنه كلام الاصفهاني في حاشية الكفاية[1] ـ من ان ذلك يستلزم لغوية: «كل»، لانه اذا احرز عموم مدخولها بمقدمات الحكمة فلا يبقى لـ: «كل» أي أثرٍ[2].

ويمكن دفع هذا الايراد: بان جريان مقدمات الحكمة في المدخول لا يلازم لغوية: «كل»، فانه يمكن ان يلتزم بدلالتها على الشمول في قبال البدلية.

اذ عرفت ان في العموم مقامين، مقام لحاظ الطبيعة منطبقة على جميع افرادها. ومقام تعلق الحكم بجميع الافراد ـ بنحو الاستغراق او المجموعية ـ في قبال تعلقه بفرد على سبيل البدل. فمقدمات الحكمة تعين المقام الاول. و«كل» تعين المقام الثاني.

وبالجملة: إن لدينا مراحل ثلاثة:

الاولى: الطبيعة الصالحة للانطباق على جميع افرادها.

الثانية: الطبيعة المنطبقة فعلاً على جميع الافراد.

الثالثة: أخذ جميع الافراد في موضوع الحكم في قبال الفرد عل سبيل البدل.

فالنزاع في ان الدال على المرحلة الثانية هل هو لفظ: «كل»، فتدل عليها كما تدل على المرحلة الثالثة او انه مقدمات الحكمة، فلو عبّر عن «كل عالم» بمفهوم تفصيلي فقيل: «جميع افراد العالم» فهل يقصد بيان ارادة افراد العالم بلفظ: «كل» او بالاطلاق ومقدمات الحكمة؟.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٣٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٤٠ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

ولا نستطيع الجزم باحد الوجهين فعلا لعدم الدليل على كل منهما. وسيأتي في المبحث الآتي ما لعلنا نستطيع الجزم به بأحد الطرفين.

واما قول الكفاية: «نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها»[1]. فلا نعرف المراد منه، وهل هو عدول عما استظهره اولاً والتزام بتكفل: «كل» للدلالة على المرحلة الثانيه. او هو مجرد احتمال وبيان قيل؟. فلاحظ وتأمل.

الرابعة والخامسة: الجمع والمفرد المحلى بالالف واللام، والكلام فيهما من جهتين:

الاولى: في دلالتهما على العموم، وسيأتي الكلام فيها في مبحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى. فانتظر.

الثانية: في انهما لو كانتا دالتين على العموم، فهل يدلان على عموم المدخول او على عموم ما يراد من المدخول؟. ذهب صاحب الكفاية الى الثاني، فالتزم بان تحديد المراد فيهما تابع لسعة المدخول وضيقه. وان اطلاق التخصيص على ذكر القيد المتصل من قبيل قول القائل: «ضيّق فم الرّكية»[2]. ولا يخفى ان هذا البحث انما يتأتى في الجمع بناءً على ان الدال على العموم هو اداة التعريف، فتكون مثل: «كل»، فيبحث في دلالتها على عموم المدخول او عموم ما يراد منه، واما بناء على ان دلالته على العموم من باب دلالة اللام على العهد وتعين آخر مراتب الجمع، فلا معنى للبحث المزبور والترديد المتقدم، اذ لا موضوع له.

نعم لا بد من ملاحظة المدخول وحدّه لبيان ما هو المتعين من انواع الجمع. فالتفت ولا تغفل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العام المخصص

اذا خصص العام فلا اشكال في عدم حجيته في مصداق الخاص المعلوم.

واما غير مصداق الخاص فقد وقع الكلام في حجية العام بالنسبة اليه بعد التخصيص. مثلا اذا قال المولى: «اكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم النحويين»، فهل هو حجة في العالم غير النحوي فيجب اكرامه او لا فلا يجب اكرامه بمقتضاه؟.

الذي عليه جلّ الاعلام هو حجيته في غير مورد التخصيص.

وقد استشكل في حجيته بان العام اذا خصص كان استعماله مجازياً، وبما ان مراتب المجـاز متعددة ولا معين لاحدها، فلا يكون العام حجة في احدها لاحتمال استعماله في كل منها، وتعيين تمام الباقي ترجيح بلا مرجح.

وقد تصدى صاحب الكفاية (رحمه الله) لحل هذا الاشكال بما بيانه: ان التخصيص تارة بالمتصل، كما اذا قال: «اكرم كل عالم الا النحويين». واخرى بالمنفصل، كما اذا قال: «اكرم كل عالم» ثم قال بعد حين: «لا تكرم النحويين».

فان كان التخصيص بالمتصل، فقد تقدم انه لا تخصيص في الحقيقة، لان تضييق المدخول لا ينافي استعمال اداة العموم في العموم، لانها موضوعة لافادة عموم ما يراد من مدخولها، فلا فرق بين قوله: «كل رجل» و: «كل رجل عالم» في كون: «كل» مستعملة في العموم والاختلاف في المدخول.

وان كان التخصيص بالمنفصـل، فالتخصيص لا ينافي ظهور العام في العموم، وانما يزاحمه في حجيته على المراد الجدي ويتقدم عليه لكونه أظهر منه. فالعـام مستعمل في العموم قاعدة وقانوناً والخاص انما ينافيه في حجيته لا في ظهوره، فيكون حجة في غير الخاص لعدم ما ينافيه، ولا وجه لدعوى استعمال

العام في الخصوص وكون المخصص قرينة عليه، بعد امكان ابقائه على ظهوره في العموم وفرض التنافي في مقام الحجيّة، لاستقرار ظهور العام في العموم قبل ورود المخصص ولم يثبت ما يرفعه، اذ الثابت من منافاة الخاص منافاته في مقام الحجية لا غير[1].

هذا تفصيل مطلب الكفاية، وهو لا يخلو من نوع إجمال ستعرفه فيما بعد.

وقد اورد المحقق الاصفهاني على ما افاده بالنسبة الى المخصص المنفصل بوجهين مبنيين على اختياره فيما تقدم من عدم كون الانشاءات الشرعية متقومة بالارادة التشريعية الملازم لكون الحجية بلحاظ كاشفية الإنشاء عن كونه بداع البعث الجدي:

الاول: ان صدور الانشاء الواحد الوارد على موضوع عام، اما ان يكون بداعي البعث الجدي بالاضافة الى جميع افراده، وهو خلف فرض التخصيص. واما ان يكون ناشئاً عن داعيين وهو محال، لاستحالة صدور الشيء الواحد عن داعيين مستقلين بلا جهة جامعة. والحجية وان كانت جهة جامعة لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف، الا انها لا تترتب بعد انكشاف عدم صدور الحكم بداعي البعث، بل بداعي جعل القاعدة، لانها تتقوم بالكاشف عن البعث والمفروض انه انكشف عدم الانشاء بداعي البعث بل بداعي جعل القاعدة.

الثاني: انه يدور الامر بين رفع اليد عن أحد ظهورين، ظهور العام في استعماله في العموم. وظهور الانشاء في كونه بداعي البعث لا بداعي جعل القاعدة، فاما ان نرفع اليد عن ظهور العام في العموم ونلتزم باستعماله بداعي البعث الجدي في الخصوص. واما ان نلتزم باستعماله في العموم بداعي ضرب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

القاعدة فنرفع اليد عن ظهور الانشاء في كونه بداعي البعث، ولا مرجح لاحدهما على الآخر.

ثم انه (قدس سره) بعد هذا النقاش ذكر امراً يندفع به الايراد فقال: «ويمكن ان يقال: ان المخصص المنفصل اما ان يرد قبل وقت الحاجة او بعدها، فاذا ورد قبلها فالانشاء وان كان بداعي البعث جداً الا انه بالاضافة الى موضوعه الذي يحدده ويعينه بكلامين منفصلين، فانه لو علم ان عادة هذا المتكلم افادة مرامه الخصوصي بكلامين لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلاً على مرامه، واذا ورد بعدها فالانشاء بداعي البعث الجدي بالاضافة الى الجميع. غاية الامر ان البعث المزبور منبعث في بعض افراد العام عن المصالح الواقعية الاولية، وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانوية بحيث ينتهي أمدها بقيام المخصص»[1].

اقول: يمكن ان يتوجه على صاحب الكفاية بانه ما المراد من استعمال العام في العموم قاعدة وقانوناً، وليكون حجة ونحو ذلك مما ورد في التعبيرات في مختلف المقامات؟. فان المراد منه يحتمل احد وجهين:

الاول: انه يستعمل في العموم ليكون حجة عليه اذا لم يرد مخصص.

الثاني: انه يستعمل فيه ليكون حجة على الباقي عند ورود المخصص - كما فسره المحقق الاصفهاني -.

فان اريد منه الوجه الاول: فهو انما يستقيم اذا كان ورود المخصص بعد وقت العمل بالعام، فان العام يكون حجة في العموم حين العمل قبل ورود المخصص.

اما اذا كان ورود المخصص قبل وقت العمل بالعام - كما هو الغالب في زماننا - فلا يتم ما ذكره، لان حجية العام في العموم من باب اصالة العموم، وهي

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٣٧ - الطبعة الاولى.

انما تجرى مع احتمال المخصص عند حضور وقت العمل، اما قبله فلم يقم بناء العقلاء على جريانها، وسيأتي ما يوضح ذلك في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

وان اريد منه الوجه الثاني: فان اريد انه يستعمل في العموم ليكون حجة على الخصوص بلحاظ ان مدلوله العام، فهو مما لا يتفوه به أحد. وان اريد انه يكون حجة على الخصوص من باب ان الخاص جزء مدلول العام، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، ففيه:

اولاً: انّ استعمال العام مع ارادة الخاص يكون لغواً، وكان يمكنه التعبير عن الخاص باللفظ الدال عليه.

وثانياً: انه يبتني على عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية في الحجية كتبعيتها في الوجود، والا سقط العام عن الحجية بالنسبة الى الباقي لسقوطه عن الحجية بالنسبة الى العموم.

والذي عليه التحقيق: هو تبعية الدلالة التضمنية للمطابقية في الحجية.

ولا يخفى ان هذا الاشكال الأخير لا يرد على خصوص صاحب الكفاية فقط، بل يرد على كل من ذهب الى كون العام مستعملاً في العموم، وهو حجة على الباقي بعد التخصيص، كما هو ظاهر المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي[1].

والذي يندفع به اصل الاشكال على حجية العام في الباقي: هو الالتزام بما التزم به المحقق النائيني[2] (قدس سره) من ان اداة العموم لا تفيد عموم مدخولها وانما تفيد عموم واستغراق ما يراد من المدخول، واستفادة عموم المدخول انما تكون بمقدمات الحكمة.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم: اجود التقريرات ٤٥٢/١ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم: اجود التقريرات ٤٤٩/١ ـ الطبعة الاولى.

فانه على هذا لا يكون المخصص منافياً للاداة اصلا، وانما شأنه بيان المراد بالمدخول، فقول المولى: «لا تكرم النحويين» بعد قوله: «اكرم كل عالم» لا نظر له الا الى تقييد العالم وبيان المراد منه، فلفظ: «كل» قبل التخصيص وبعده مستعملة في معنى واحد وهو افادة الاستغراق او المجموعية ـ في قبال البدلية ـ، ولم يتغير المراد الاستعمالي فيها ولا المراد الواقعي.

وبالجملة: المخصص اما يضيق دائرة المدخول ولا يرتبط بمدلول الاداة اصلا، فيكون التخصيص من باب تقييد المطلق.

ولم يقل احد ان تقييد المطلق يستلزم المجازية، كي يرد الاشكال المتقدم وستأتي انشاء الله تعالى في باب المطلق والمقيد توضيح ذلك.

واذا انحل الاشكال المتقدم بهذا البيان ولم ينحل بالبيان السابق كان ذلك قرينة وشاهداً على تعين احد الطرفين في معنى: «كل» الذي وقفنا منه موقف المتردد سابقاً، وعليه فيمكن ان يقال: ان «كل» لا تدل الا على استغراق افراد ما يراد من المدخول، اما عموم المدخول وشموله فهو يثبت بمقدمات الحكمة.

ولو لا هذا الالتزام اشكل اندفاع الاشكال بالبيان السابق، لابتنائه على حجية الدلالة التضمنية مع عدم حجية الدلالة المطابقية، وهو مما لا يلتزم به، والا فلو اردنا الالتزام به فيما نحن فيه كان علينا الالتزام به في العموم المجموعي بعد التخصيص، ومعه فلا بد من الالتزام به في موارد الاوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطية اذا ارتفع الامر الضمني باحد اجزائها كالصلاة، مع انه لا يلتزم به أحد، ولذا لم يتمسك احد في اثبات تعلق الامر بالصلاة بباقي اجزائها عند تعذر البعض بالدلالة التضمنية، بل الذي يلتزم به ان ارتفاع الامر بالجزء يلازم ارتفاع الامر بالكل ويحتاج وجوب الباقي الى دليل آخر من استصحاب او الاجماع القائم في باب الصلاة على ان: «الصلاة لا تسقط بحال» وبنحو ذلك.

وبالجملة: لا محيص عن الالتزام بما التزم به المحقق النائيني، وهو كما يجري في لفظ: «كل» يجري في المحلى باللام بناء على ان «اللام» بنفسها تفيد العموم كما أشرنا الى ذلك. نعم هناك بحث في الجمع المحلّى وهو ان اللام ـ على تقدير انها تفيد الاستغراق ـ هل تفيد استغراق الهيئة والمفهوم التركيبي فيكون الاستغـراق بلحاظ مراتب الجمع، او تفيد استغراق المادة والمفهوم الافرادي فيكون الاستغراق بلحاظ افراد المدخول؟ وسيأتي البحث فيه انشاء الله تعالى في باب المطلق والمقيد.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر لدفع الاشكال على حجية العام في الباقي وجهين آخرين:

الاول: ان العام وان كان مجازاً بعد التخصيص، الا ان تعين الباقي من بين مراتب المجاز بمرجح وهو أقربيته للعام من سائر مراتب المجازات.

واستشكـل فيه: بان الأقربية بنفسها لا توجب ظهور الكلام فيه، اذ الظهور وانصراف اللفظ الى المعنى انما ينشأ من كثرة الاستعمال فيه الموجبه لحصول الانس بين اللفظ والمعنى بحيث يصرف المعنى الى الذهن عند اطلاق اللفظ.

الثاني: ما في تقريرات الشيخ (رحمه الله)[1] وقد نقله صاحب الكفاية بنصه وهو: «الاولى ان يجاب: بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازية، اذ هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة الى

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار/١٩٢ ـ الطبعة الاولى.

الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالاصل عدمه».

واستشكل فيه في الكفاية بان دلالته على كل فرد كانت ناشئة عن دلالته على العموم، فاذا لم يستعمل فيه ـ كما هو الفرض ـ واستعمل في الخصوص بنحو المجاز لم يكن هناك ما يعين احد المراتب بعد تعددها، اذ لا ظهور للكلام في احدها وتعيين الباقي ترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: الدلالة على تمام الباقي ارتفعت بارتفاع دلالته على الكل لانها متفرعة عليه، فيحتاج في اثبات دلالته عليه الى اثبات استعماله فيه وهو مما لا دليل عليه. فنفي المانع بالاصل لا ينفع مع التشكيك في وجود المقتضي للدلالة.

هذا ما افاده في الكفاية[1].

ويظهر منه انه حمل كلام التقريرات على ارادة الدلالة الضمنية على الافراد فوجّه عليه الاشكال الذي عرفته.

ولكن المحقق النائيني (قدس سره) وجّه كلام التقريرات بنحو آخر، وذكر بعد كلامه الطويل انه يظهر به بطلان اشكال الكفاية.

وحاصل ما افاده في مقام بيان كلام الشيخ (رحمه الله): ان العام يدل على كل فرد من افراده بدلالة استقلالية غير مرتبطة بدلالته على فرد آخر، فكما ان ثبوت الحكم في كل فرد غير منوط بثبوته في فرد آخر كذلك دلالته على كل فرد غير منوطة بدلالته على آخر ـ ولاجل هذا القياس خص الكلام بالعام الاستغراقي، اذ ثبوت الحكم في كل فرد من العام المجموعي منوط بثبوته في غيره من الافراد ـ واذا ثبت ما عرفت فاذا قام دليل ينفي دلالة العام على بعض افراده بقت دلالته على سائر الافراد على حالها.

وقد اطال (قدس سره) في بيان ذلك والمهم ما ذكرناه[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٥٣/١ ـ الطبعة الاولى.

وما افاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، وذلك لوجوه:

الاول: انه يختص بالعام الاستغراقي كما تنبه له (قدس سره)، مع ان البحث فيما نحن فيه لا يختص بقسم دون آخر.

الثاني: ان دلالة العام استقلالاً على كل فرد ترجع الى دعوى استعماله في كل منها بنحو الاستقلال، وهو مما لا يلتزم به لعدم وضع العام لكل فرد، كما انه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال كما تقدم بيانه.

الثالث: ان ما ذكره دعوى تحتاج الى دليل ولا دليل في البين عليها.

والـذي ينبغي ان يقال في توجيه ما في التقريرات هو: ان اللفظ حين يوضـع لمعنى كما يحدث بينه وبين الموضوع له ارتباط كذلك يحدث بينه وبين المعنى الـذي له علاقـة به ارتباط بحيث يدل على اللفظ مع القرينة ويصح استعمال اللفظ فيه، فاذا كان للمعنى الحقيقي معان مجازية متعددة يختلف نحو ارتبـاطها مع المعنى الحقيقي وكانت متباينة في مقام الارتباط بمعنى ان جهة العلاقة في كل منها تختلف عنها في الآخر، كان اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي مجملاً فيها، لعدم ظهوره في احدها وعدم تعينه لاحدها من دون معين لانه ترجيح بلا مرجح.

ومن المعاني المجازية الجزء بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل، فاذا كان مراتب الاجزاء متعددة، فتارة لا يعتبر في صحة الاستعمال في الجزء سوى الجزئية للمعنى الحقيقي. واخرى يعتبر فيها علاقة خاصة اضافة على الجزئية.

فعلى الاول: فيما ان اللفظ له ارتباط مع تمام مراتب المجاز وكانت هذه المـراتب متداخلة، فلا مباينة بينها في مقام الارتباط، فان الارتباط بالاكثر لا يباين الارتباط بالاقل لانه هو وزيادة.

وعليه، كان له ظهور في أعلى مرتبة لارتباطها به، وعدم مباينته للارتباط بغيرها، فيوجب ذلك صرف اللفظ إليه بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة،

نظير المجاز الواحد، فان اللفظ يحمل عليه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي.

وبالجملة: على هذا المبنى يكون للّفظ ظهور في تمام الباقي، فيحمل اللفظ عليه تحكيماً لاصالة الظهور.

اما على الثاني: فان كانت العلاقة المعتبرة زيادة على الجزئية كالمشابهة في الصورة، وهي الكثرة في باب العموم، فهي موجودة في جميع المراتب المحتمل استعمال اللفظ فيها، فيتأتى عين الكلام السابق لعدم التباين في مقام الارتباط.

وان كانت العلائق الموجودة في المراتب المتعددة متباينة لم يكن للّفظ ظهور في احدها، بل كانت نسبته إليها جميعاً على حد سواء فيكون مجملاً، لان ترجيح احدهما بلا مرجح.

فيكون باب العام والخاص على هذا نظير الموارد الاخرى من المجازات مما يحتاج فيه اضافة معنى اخر، بحيث تكون نسبة المعنى المجازي الى الحقيقي نسبة المباين لا الاقل والاكثر.

ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً، فيمكن ان يكون نظر الشيخ (قدس سره) الى ما حققناه، وان خصوصية اختلاف المورد عن سائر موارد المجازات ماعرفت. فتدبّر وافهم.

وينبغي بيان امور:

الاول: قد يدعى منافاة التقييد بالمتصل لمدلول اداة العام، بناء على كونها تتكفل بنفسها الدلالة على شمول المدخول وتتبنى تعميمه لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد، اذ التقييد بالمتصل يقتضي عدم ارادة جميع الافراد.

ولكن هذه الدعوى وهم محض، وذلك لان الأداة على هذا الرأي انما تفيد تعميم المدخول لما يصلح للانطباق عليه وتخرج الانطباق من الشأنية الى

الفعلية.

ومن الواضح ان التقييد بالمتصل يمنع من صلاحية الانطباق، فهو لا ينافي الاداة ولا يزاحمها في مدلولها، فان: «العالم العادل» في: «اكرم كل عالم عادل» غير صالح للانطباق على العالم غير العادل، فالاداة تفيد تعميمه لجميع ما يصلح للانطباق عليه.

وبتعبير آخر اوضح: ان مدخول الاداة هو المقيد بما هو مقيد لا ذات المقيد، والمقيد بما هو مقيد لا يصلح للانطباق الا على افراده بما هو كذلك.

وبالجملة: لا تزاحم بين القيد ومدلول الاداة، بل القيد يرتبط بموضوع دلالة الاداة ، فتدبر جيداً.

الثاني: قد أشرنا فيما سبق الى ان اداة النفي او النهي لو كانت مقتضية للعموم، فهي لا تكون على حد سائر ادوات العموم فلا يثبت لها حكمها.

وقد اوعدناك في بيان ذلك.

وعليه، فنقول: انه بناء على ان اداة العموم تفيد بنفسها تعميم المدخول لافراده، وان حجيتها في الباقي بعد التخصيص بالمنفصل..

امـا من باب ان العـام مستعمل في العموم والخاص يزاحم حجيته في مورده، ومقتضاه حجيته في الباقي تحكيماً لاصالة الظهور لدلالته التضمنية على ثبوت الحكم في الباقي.

او من باب استعماله في الخصوص مجازاً، وتعين الباقي من بين مراتب المجاز بما قربنا به كلام الشيخ (رحمه الله).

بناءً على هذا الرأي لا يتأتى هذا الكلام في اداة النفي او النهي، لان دلالتها على العموم ليس من جهة ان يفيد وضعاً ارادة جميع الافراد، بل من جهة ان النهي او النفي متوجه الى ما يلازم انتفاء جميع الافراد، وهو صرف الوجود في النهي واقل المراتب في النفي.

وعليه، فاذا دل دليل على ثبوت فرد كان معارضاً لمدلول دليل النفي او النهي، للتنافي بين نفي أقل المراتب وثبوت مرتبة، وبين تحريم صرف الوجود وجواز فرد، ولا تكون نسبته الى دليل النفي او النهي نسبة الخاص الى العام، اذ ليس لدليل النفي الا دلالـة واحدة على أمر واحد، والعموم يستفاد بالملازمة العقلية، وليست له دلالة على العموم راساً كي تكون نسبة الدليل المتكفل لثبوت فرد نسبة الخاص الى العام، لكونه ينافيه في جهة عمومه لا في أصل مدلوله. فالتفت.

الثالث: قد تقدمت منا الاشارة الى ان آثار العموم والخصوص لا تترتب على مثل لفظ: «عشرة»، مما لم تكن دلالته على مندرجاته بالعموم.

توضيح ذلك: ان ما اخترناه من ان تقدم الخاص على العام لاجل كونه مقيداً لمدخول الاداة وكون نسبته اليها نسبة المقيد الى المطلق، لان مدخول الاداة هو الطبيعة المرسلة، لا يتأتى في مثل: «اكرم العشرة» اذا ورد ما يدل على حرمة اكرام بعضهم كما لو قال: «لا تكرم إثنين منهم»، وذلك لان مدلول «عشرة» ليس هو الطبيعة كي تكون نسبة الدليل الآخر نسبة المقيد.

وعليه، فيكون الدليل الآخر معارضاً لدليل: «اكرم العشرة» لا مخصصاً له. فلاحظ.

اجمال المخصص

اذا ورد عام مخصص وكان الخاص مجملاً بحسب المفهوم.

فاما ان يكون متصلاً او منفصلاً، وكل منها إما ان يكون دائراً بين الأقل والاكثـر، كمفهـوم الفـاسق المردد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة وكونه مرتكب الذنب مطلقا ولو كان صغيرة. او يكون دائراً ين المتباينين كمفهوم: «زيد» المردد بين كونه ابن عمرو وكونه ابن بكر.

فالصور أربع:

الاولى: ما اذا كان الخاص متصلاً وكان مردداً بين الاقل والاكثر، كقول المولى: «اكرم العلماء إلا الفساق»، ولا اشكال في صيرورة العام مجملا لما عرفت. من ان المخصص المتصل يوجب قلب ظهور العام وانعقاده في غير الخاص، فمتعلق الحكم حينئذ هو العالم غير الفاسق لانه هو المدخول، وهو مشكوك الانطباق على مرتكب الصغيرة فلا يكون ظاهراً فيه.

الثانية: ما اذا كان الخاص متصلاً وكان مردداً بين المتباينين، كقول المولى: «اكرم العلماء الا زيداً» وتردد «زيد»، بين شخصين، والحكم فيها كالحكم في الصورة الاولى والبيان نفس البيان فلا نعيد.

الثالثة: ما اذا كان الخاص منفصلا وكان مردداً بين المتباينين.

ولا اشكال في عدم حجية العام في كلا المتباينين، وذلك بتقريبين:

احدهما: ان حجية العام انما تكون ببناء العقلاء المعبّر عنها باصالة العموم، وهي لا يمكن تطبيقها على كلا الفردين، لتعارض الاصلين فيهما للعلم الاجمالي بخروج احدهما عن دائرة العموم.

وعليه،فلا دليل على ثبوت حكم العام في أحد الفردين المتباينين.

وثانيهما: ان التخصيص يكشف عن تضييق دائرة حجية العام وقصرها على غير «زيد» مثلاً، فالعام حجة في غير «زيد»، وعليه فكل من المتباينين يشك في انطباق العام بما هو حجة عليه.

الرابعة: ما اذا كان الخاص منفصلا وكان مردداً بين الاقل والاكثر، كما لو قال: «اكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء».

وقد حكم الاعلام فيها بحجية العام في مورد الشك بتقريب: ان العام قبل ورود المخصص انعقد له ظهور في العموم، ومقتضاه حجية العام في جميع افراده ما لم يزاحمه ما هو أقوى منه، والخاص الوارد انما يزاحمه فيما هو حجة فيه

وهو القدر المتيقن، اما غيره فلا يكون الخاص حجة فيه فيكون العام هو الحجة فيه لعدم ما يزاحمه في مقام الحجية.

وقد ذكر هذا التقريب صاحب الكفاية وغيره[1].

وجملة القول: ان ظاهر الاعلام ارسال هذا الحكم بتعليله بنحو مسلم.

ولكن التحقيق انه قابل للمناقشة.

ولا بد من ايضاح الكلام، لانه مورد أثر عملي كبير، ولم ينقح بنحو يشفي الغليل، فنقول ومنه جل إسمه نستمد العصمة والتوفيق: انه..

ان قلنا: بان الخاص يكون حجة ودليلا على ما يكون حجة فيه فعلاً من مدلوله التصديقي، كان ما عليه الاعلام هو الحق، لانه حجة في الاقل فقط، لانه القدر المتيقن من مدلوله التصديقي، فيخصص العام بمقدار الاقل فقط.

وان قلنا: بانه يكون حجة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعي على واقعه وان لم يكن ظاهراً فيه فعلا، كان الحق هو اجمال العام في مورد الشك، لان الخاص يستلزم تضييق دائرة حجية العام بغير عنوانه الواقعي، فيشك في شمول المراد الواقعي من العام للمشكوك.

وتقريب القول الاول بان يقال: ان التعبد بصدور الدليل وجعل حجيته انما يصح بلحاظ ترتب الاثر العملي عليه، والا فالتعبد به لغو. وعليه ففي المورد لا يتكفل دليل الحجية الا التعبد بالخاص بمقدار ما هو ظاهر فيه فعلاً لا غير، لعدم ترتب اثر عملي على التعبد به بالمقدار الزائد عليه. ولاجل ذلك يقال: بعدم شمول ادلة الحجية للخبر المجمل بالمرة لعدم ترتب ثمرة عملية عليه.

وتقريب القول الثاني بان يقال: ان الحجية وان كانت بلحاظ الأثر العملي، لكن عدم الاثر للتعبد بثبوت الحكم على المجمل بواقعه ممنوع على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اطلاقه، فانه يمكن ان يكون له أثر في بعض الأحيان كما فيما نحن فيه.

بيان ذلك: انه اذا صدر حكم من المولى على موضوع عام ثم علم العبد بثبوت حكم منافٍ لحكم العام على بعض افراده بعنوان مجمل لا يعرف معناه اصلا او لا يعرف حدود معناه سعة وضيقاً بان لم يكن عارفاً باللغة ولم يكن من اهل اللسان، فانه لا اشكال في حصول العلم لديه بتضيق المراد الواقعي من العام وانه غير واقع هذا العنوان المجمل، لعلمه بعدم امكان اجتماع الحكمين في موضوع واحد فهو لا يعلم الا بتضيقه بغير العنوان المجمل على واقعه، واثر ذلك هو التوقف عن اثبات حكم العام لما يشك في كونه من افراد الخاص المعلوم صدوره.

واذا تصورنا هذا الامر في مورد العلم بالصدور وثبت اثره امكن تطبيقه في مورد الشك في الصدور. ودعوى صحة شمول أدلة الحجية للتعبد بصدور الخاص بواقعه الذي هو له وان لم نعرفه، فان واقع الخاص معين في نفسه وانما هو مجمل في مقام الانكشاف، فيلتزم بتقييد المراد الواقعي للعام بغير واقع الخاص كيفما كان، واثره عدم التمسك بالعام في مورد الشك لعدم الدليل على كونه مراداً واقعا، وهو أثر عملي يصحح التعبد.

وهذا التقريب متين جداً، ولكنه يبتني على ما سيأتي انشاء الله تعالى من ان العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين هل ينحل حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي او لا ينحل؟.

فان قلنا بانحلاله حقيقة، لن ينفع هذا التقريب في اثبات اجمال العام في مورد الشك، لانه وان علم اجمالاً بثبوت الحكم على واقع الخاص على ما هو عليه لكنه منحل بالعلم التفصيلي بثبوته المتيقن والباقي مشكوك بدواً، فلا دليل على خروجه عن العام فيشمله بلا كلام.

وان قلنا بعدم انحلاله حقيقةً ـ بعد بيان ان التردد المفهومي بين الاقل

والاكثر من باب الاقل والاكثر الارتباطيين لا الاستقلاليين، فانه لا كلام في الانحلال فيهما - تم هذا التقريب لقيام الدليل على خروج واقع الخاص عن العام فيكون مجملاً حكماً في مورد الشك.

ولا تنفع دعوى انحلال العلم الاجمالي حكماً، لان الأثر فيما نحن فيه أثر واقعي يترتب على واقع العلم الاجمالي لا على منجزيته. فالتفت.

وبالجملة: فهذا التقريب يتم بلا دافع بناء على انكار الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي المتعلق بالاقل والاكثر، ويترتب عليه اجمال العام في مورد الشك بلا ريب ولا اشكال، فتدبر جيداً ولاحظ.

واذا عرفت ما ذكرناه تعرف ما في كلام الاعلام من المسامحة والاغفال.

وقد اطال المحقق النائيني في الكلام بما لايخلو عن ايراد، ونتعرض إلى ذكر نقطتين من كلامه[1]:

الاولى: ذكر (قدس سره) ان ورود المخصص المنفصل لا يوجب اخلالاً بظهور العام ولا ينافي دلالته التصديقية، بل يزاحمه في مقام الحجية، ولاجل ذلك يكون العام حجة في مورد الشك، لعدم حجية الخاص فيه فلا مزاحم للعام.

ويرد على هذا البيان امران:

احدهما: انه انما يتم بناء على الالتزام بان تعميم المدخول تتكلفه الاداة، او الالتزام بانه بواسطة مقدمات الحكمة مع الالتزام بجريانها في المراد الاستعمالي.

واما بناء على الالتزام بجريانها في المراد الواقعي فلا يتم كلامه، بل يكون ورود المخصص مخلاً بظهور العام لكشف المخصص عن المراد الواقعي. وهو (قدس سره) التـزم بالمبنى الأخير كما سيأتي منه انشاء الله تعالى[2]، خلافاً

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٥٥ ـ الطبعة الاولى.
(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٢٩ ـ الطبعة الاولى.

لصاحب الكفاية حيث التزم بجريانها في المراد الاستعمالي[١]، وتبعاً للشيخ (رحمه الله)[٢]، ولاجل ذلك التزم بانقلاب النسبة[٣].

اذن فما ذكره هنا يتنافى مع مسلكه والتزامه.

وستتضح هذه الجهة في مبحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى.

ثانيهما: انه لو التزم ببقاء العام على ظهوره ومزاحمة الخاص له في مقام الحجية. فهذا وحده لا يكفي في اثبات حجية العام في المقدار المشكوك، لما عرفت من الترديد في ان الدليل الخاص هل يستلزم قصر حجية العام فيما هو حجة فيه فعلا او في العنوان الواقعي للخاص على واقعه؟، فلا بد من اثبات الطرف الاول دون الاكتفاء بمجرد الدعوى واتمام الكلام بذلك.

الثانية: ما ذكره (قدس سره) في مقام الجواب عما اورده على نفسه من استلزام الدليل المخصص تقييد المراد الواقعي بغير عنوان الخاص من ان الاحكام انما تتعلق بالمفاهيم باعتبار انها مرآة للحقائق والواقع.

وعليه، فدليل الخاص انّما يقيد العام بواقع الفاسق مثلا لا بمفهومه، وما يكون الخاص حجة فيه هو المتيقّن منه دون المشكوك.

ويرد على ما ذكره: ان الحكم وان تعلق بالمفهوم بلحاظ انه مرآة للواقع، الا ان البحث يقع في ان المخصص يتكفل تقييد العام بواقع الفاسق ـ مثلا ـ الذي يكون حجة فيه فعلا، او تقييده بواقعه على ما هو عليه ولو مع عدم العلم به تفصيلا.

وقد عرفت ابتناء المسألة على ما يأتي في باب العلم الاجمالي من بحث الانحلال انشاء الله تعالى. فالتفت ولا تغفل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الأنظار/٢١٨ ـ الطبقة الاولى.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢/٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

هذا كله فيما كان التردد في شمول الحكم العام لاجل اشتباه مفهوم الخاص.

اما اذا علم مفهومه بحدوده وشك في انطباق الخاص عليه لاجل الاشتباه الخارجي، المعبر عنه اصطلاحاً بالشبهة المصداقية، فهل يصح التمسك بالعام في اثبات الحكم له او لا؟.

لا اشكال في عدم صحة التمسك به اذا كان المخصص متصلاً، لما عرفت من انه يوجب انقلاب ظهور العام وانعقاده في غير عنوان الخاص، وعليه فالشك في فردية شيء للخاص يلازم الشك في انطباق العام عليه، فمع الشك في فسق شخص ـ مثلا ـ يشك في انطباق عنوان: «العالم غير الفاسق» عليه الذي هو معقد ظهور العام بعد تخصيصه بالمتصل. وهذا واضح لا كلام فيه.

وانما الكلام في ما اذا كان المخصص منفصلا، كما اذا ورد: «اكرم العلماء» ثم ورد: «لا تكرم النحويين»، وشككنا في فرد انه نحوي او لا من جهة الاشتباه الخارجي كالشك في درسه للنحو ونحو ذلك. ولا يخفى ان هذه المسألة من مهمات المسائل من جهة الأثر العملي لابتناء كثير من الفروع الفقهية عليها، ومن أمثلتها الظاهرة مسألة تنجس الماء المشكوك كونه كراً بالملاقاة، فهل يشمله عموم ما دل على نجاسة الملاقي للنجس الذي قد خرج عنه الماء الكر او لا يشمله؟.

وقد اختلف الاعلام المحققون في جواز التمسك بالعام في مثل ذلك، فمنهم من ذهب الى جوازه مطلقا[1]، ومنهم من ذهب الى منعه مطلقا[2]، ومنهم من ذهب الى التفصيل، كصاحب الكفاية فانه فصّل بين ما اذا كان المخصص لفظياً،

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار/١٩٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٥٨/١ ـ الطبقة الاولى.

فمنع التمسك بالعام في مورده. وما اذا كان لبيّاً فاجاز التمسك بالعام في مورده[١].

فالكلام يقع في مقامين:

المقام الاول: في ما اذا كان المخصص لفظياً.

وقد قرب جواز التمسك بالعام في مورده للشك فيه بوجوه:

منها: ما ذكره في الكفاية من ان العام حجة في مدلوله ما لم تقم حجة اقوى منه تزاحمه وتنافيه، والخاص لا يكون حجة في الفرد المشكوك، والمفروض انطباق عنوان العام عليه، اذن فهو حجة فيه لعدم ما يزاحمه في مقام الحجية.

ودفعه صاحب الكفاية: بان الخاص يوجب تضييق حجية العام بغير عنوانه، ففي المثال المزبور يكون العام حجة في العالم غير النحوي. وعليه فالعام وان انطبق على الفرد المشكوك بلحاظ ظهوره لكن لايحرز انطباقه عليه بما هو حجة، وانطباق عنوان العام لا ينفع ما لم يكن حجة فيما ينطبق عليه.

وعليه، فلا يجوز التمسك بالعام لعدم احراز انطباقه بما هو حجة.

بهذا المقدار من البيان دفع صاحب الكفاية وجه المستدل، وبنى على عدم حجية العام في الشبهة المصداقية للخاص.

وقد اورد عليه: بانه عجيب منه (قدس سره) لانّه منع التمسك بالعام في هذا المورد ببيان يتأتى في الشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر، ونفى وجه الحجية هنا مع انه بعينه هو الذي تمسك به في اثبات حجية العام في الشبهة المفهومية المزبورة[٢].

وهذا الوجه يرد عليه بدواً، فكان على صاحب الكفاية التعرض الى نفيه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الايرواني الشيخ ميرزا علي نهاية النهاية ٢٨٣/١ ـ الطبعة الاولى.

وبيان الوجه في تقييد دائرة حجية العام بغير عنوان الخاص.

وسيأتي بيان عدم صحة هذا الايراد وتامية ما افاده في الكفاية فانتظر.

ومنها: ما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بانياً له على التزامه بان قوام فعلية الحكم بالوصول وعدم كونه فعلياً حال الجهل.

بيان ذلـك: انه لو التزمنا بان فعلية الحكم انما تتحقق بوصول الحكم والعلم به وجداناً او تعبداً، وذلك باعتبار ان حقيقة البعث والزجر ـ وهما قوام فعليّة الحكم ـ جعل ما يمكن ان يكون داعياً وزاجراً، ومن الواضح ان الحكم ما لم يصل الى المكلف ويعلم به لا يمكن ان يكون داعيا له او زاجراً بحيث يفعل المكلف عن دعوته او يترك عن زجره.

بناء على هذا الالتزام، فبما ان الخاص لا يكون حجة في الفرد المشكوك لعدم العلم بانطباقه عليه لم يكن الحكم فيه ـ على تقدير كونه من افراده واقعاً ـ فعلياً فيكون العام فيه حجة، لان منافاة الخاص للعام وتقديمه عليه بالمقدار الذي يكون فيه فعلياً، لان المنافاة بين الاحكام انما هي في مرحلة فعليتها.

وقد اجاب عنه (قدس سره): بان المخصص كما يكشف نوعا عن ثبوت الحكم لعنوان الخاص، يكشف بالملازمة عن نفي حكم العام عن عنوان الخاص للمنافاة بينهما، ولازمه عقلا قصر حكم العام على بعض مدلوله.

وحجية احد هذين الكاشفين لا ترتبط بالآخر، فاذا سقط الاول عن الحجية للجهل بالانطباق كان الآخر على حجيته[1].

وهذا البيان هو مضمون جواب الكفاية عن الوجه الاول، وان اشتمل على بعض ايضاح كبيان ان تضييق دائرة حجية العام بالملازمة. ولكنه لم تنحل فيه جهة الغموض التي عرفتها، فكان علينا ايضاح هذه الجهة.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٣٩ ـ الطبعة الاولى.

ثم ان هذا المقدار من البيان لا يدفع الوجه الثاني وذلك لان الخاص..

تارة: يكون مدلوله نفي حكم العام عن بعض الافراد مطابقة، كما لو ورد: «أكرم كل عالم» ثم ورد: «لا يجب اكرام النحويين».

واخرى: يكون مدلوله اثبات حكم مضاد لحكم العام، لبعض الافراد، كما لو ورد: «يحرم اكرام النحويين»، فان تضيق حكم العام وقصره على بعض افراده مدلول التزامي للخاص باعتبار تضاد الاحكام، فاثبات احدهما يلازم نفي الآخر.

ومحل الكلام في النحو الثاني، لانه فرض وجود كاشفين نوعيين أحدهما مطابقي والآخر التزامي، وهو انما يثبت في النحو الثاني.

وعليه فيتوجه عليه:

اولا: انه حيث ثبت ان التنافي بين الاحكام في مرحلة فعليتها. وثبت ـ بحسب التزامه ـ ان فعلية الحكم تتحقق بالوصول. وثبت ان دلالة الخاص على نفي حكم العام عن عنوانه باعتبار المنافاة بين الحكمين، لم يكن الخاص دالا على انتفاء حكم العام الا فيما كان حكمه فعليا لعدم المنافاة بين الاحكام الانشائية.

وعليه، فهو يتكفل تضييق حكم العام وقصره على غير النحوي المعلوم ـ في المثـال المزبور ـ لا على غير النحوي مطلقا، لانه انما يتكفّل نفيه عن النحوي المعلوم، فمورد الشك يعلم بانطباق العام عليه بلا مزاحم ومعارض.

فمع انتفاء الدلالة المطابقية عن الحجية لا وجود للدلالة الالتزامية كي يدعي حجيتها في هذا الحال.

وثانيا: ان بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية مع انتفاء المطابقية عنها ليس من المسلمات، بل هو محل بحث وكلام وقد تقدم.

مع ان بعض من يرى عدم انفكاك الدلالتين في مقام الحجية، يلتزم بذلك

فتدبر جيداً.

وبما انك عرفت ان جواب المحقق الاصفهاني عن الوجه الثاني عبارة اخرى عن جواب الكفاية عن الوجه الاول، فهو جواب واحد عن كلا الوجهين.

وقد عرفت غموضه وعدم وضوح الحال به ولذا كان مورد النقض بالشبهة المفهومية.

وينبغي علينا ايضاحه وبيان نكتة الفرق بين المقامين.

والذي نعتقده انه عمدة الوجوه التي تذكر في نفي التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وبوضوحه يعرف الحال في بعض كلمات الاعلام، فنقول ومن الله التوفيق: ان القضايا المتكفلة للاحكام على نحوين:

الاول: ما تتكفل جعل الحكم على الموضوع المقدر الوجود والمفروض التحقق، فيكون مفادها ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، نظير: «اكرم كل عالم».

الثاني: ما تتكفل جعل الحكم فعلاً على موضوع خارجي ثابت نظير: «اكرم من في الدار» او: «أضف هؤلاء».

وقد يصطلح على النحو الاول بالقضايا الحقيقية. وعلى الثاني بالقضايا الخارجية.

ولا يهمنا ذلك لوقوع الاختلاف في تفسير الحقيقية والخارجية، وهو لا يرتبط بما نحن فيه.

والاحكام في القضايا الشرعية من قبيل النحو الاول، فان مفاد القضايا الشرعية اثبات الاحكام على الموضوع المقدر الوجود.

ومن الواضح ان المولى في مثل ذلك لا نظر له الا جهة انطباق الموضوع على مصاديقه ولا يتدخل فيها، ولذا يصح ان يجعل الحكم على موضوع لا وجود

لايّ فرد من افراده، بل بعض الاحكام المجعول في الشريعة يتوخّىٰ من جعلها اعـدام المـوضـوع كاحكـام الحـدود ونظائرها، فان المقصود فيها عدم تحقق المحرمات المعينة مع انه مأخوذ في موضوعها.

وبالجملة: فغاية ما يدل عليه الدليل وما يتكلفه من بيان، هو بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع لا اكثر.

اما ان الموضوع ههنا ثابت اولاً فلا يرتبط بمدلول الدليل، بل المكلف اذا احرز ثبوت الموضوع في مقام يحرز ثبوت الحكم له بواسطة الدليل. فالقضايا تتكفل بيان كبريات لصغريات يحرزها المكلف نفسه.

واذا ثبت ان مدلول الدليل هو هذا المعنى كان بمقتضى حجية الظهور حجة في انه مراد واقعا، فيكون الدليل متكفلا بمقتضى اصالة الظهور بيان تعلق الارادة الواقعية بثبوت الحكم على الموضوع المفروض الوجود، وحجية الدليل بهذا المقدار.

واما اطلاق ان الدليل حجة في مصداق موضوعه المعلوم فهو لا يخلو عن مسـامحة، اذ عرفت ان ذلك أجنبي عن مدلول الدليل، واحراز ثبوت الحكم يكـون من باب احـراز انـطباق الموضوع العام على فرده، فيثبت له الحكم بمقتضى الدليل.

وعليه، فما يتكفله العام ثبوت الحكم على الموضوع العام المقدر الوجود، والخاص يزاحمه في هذا المقام، لانه يتكفل اثبات حكم مضاد لحكم العام على تقـدير وجـود موضوعه، فلا يجتمع الحكمان ويتقدم الخاص لاقوائيته ويوجب تضييق دائرة المراد الواقعي للعام وقصرها على غير عنوانه.

اما المصداق الخارجي للخاص، فكل منهما لا يرتبط به، وكما لا يرتبط الخاص لا يرتبط به العام، واطلاق ان الخاص ليس حجة فيه اطلاق مسامحي، لما عرفت ان مقام حجية الدليل لا ترتبط بالخارج اصلاً، اذ هو حجة بلحاظ

مدلوله وليس في مدلوله ارتباط بجهة الانطباق خارجاً.

وبالجملة: فعدم حجية الخاص في المصداق المشتبه لا يصحح التمسك بالعام لانه حجة بلا مزاحم، لان مقام مزاحمة الخاص للعام لا مساس لها بجهة الانطباق، وقد عرفت ان الخاص بمزاحمته اوجب قصر حكم العام على غير افراد الخاص المقدرة الوجود أيضا.

وبذلك يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية والشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر، فان الخاص في مورد اشتباه المفهوم بما انه مجمل لم يكن مزاحما للعام الا بمقدار كشفه عن المراد الجدي، وهو المقدار المتيقن، فيبقى العام في غيره بلا مزاحم.

فقصور الخاص في مورد الشبهة المفهومية انما هو في مقام المزاحمة وهو مقام الحجية والكشف عن المراد الواقعي. وليس كذلك الحال في مورد الشبهة المصداقية، فان قصوره ليس في مقام الكشف والحجية، بل لا قصور أصلا، اذ التردد في الانطباق، وهو أجنبي عن مفاد الدليل من حيث المراد التصديقي والمراد الواقعي. فالتفت وتدبر ولا تغفل.

هذا وقد عرفت ان هذا الجواب لا ينهض في نفي الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الاصفهاني.

فالتحقيق في نفيه هو ما تقدم منا في مبحث الواجب المعلق من عدم تقوم الفعلية بالوصول، وامكان كون الحكم فعلياً مع الجهل به. وعليه فالخاص بعنوانه الواقعي ينافي العام لا بالمقدار الواصل منه، لانه يتكفل اثبات حكم فعلي لعنوانه الواقعي مضاد لحكم العام، فالتنافي بلحاظ المصداق الواقعي للخاص لا بلحاظ المصداق المعلوم، فتتضيق دائرة حجية العام بغير الخاص الواقعي. فلا يصح التمسك به في المصداق المشكوك لما عرفت في توجيه كلام الكفاية.

ومنها: ما ذكره المحقق العراقي ناسباً له الى الشيخ الاعظم (رحمه الله).

وبيانه بتوضيح: ان باب الخاص والعام يختلف عن باب المطلق والمقيد، فان ورود الخاص وان اوجب تضييق حكم العام وقصر دائرته، لكنه لا يوجب تغيير موضوع الحكم العام عما كان عليه، بل يبقى العام بعنوانه على موضوعيته للحكم من دون تقييد له بشيء.

واما المقيد فهو يوجب تضييق دائرة موضوع الحكم وصيرورة موضوع الحكم مقيدا ولا يبقى على اطلاقه، ونظير باب التخصيص موت احد افراد العام في كونه مستلزما لتقليل سعة الحكم من دون تغيير فيما هو موضوع للحكم، وهو شاهد على ان قصور الحكم وضيقه لا يلازم ضيق الموضوع.

ومما يشهد باختلاف البابين في هذه الجهة هو وقوع التسالم على عدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية للمقيد، وعدم الكلام فيه مع وقوع الكلام في الشبهة المصداقية للمخصص. فلا يتوهم احد ـ بعد تقييد الرقبة بالايمان في مثل: «اعتق رقبة» و: «اعتق رقبة مؤمنة» ـ جواز التمسك باطلاق الرقبة في اثبات الحكم لمشكوك الايمان.

وليس ذلك الا لان التقييد يوجب قلب عنوان الموضوع عما كان عليه قبله دون التخصيص، فانه لا يوجب تغيير الموضوع.

وعليه، فلدينا شبهتان: شبهة حكمية وهي الشك في منافاة عنوانٍ مّا لحكم العام كعنوان النحوي لـ: «اكرم كل عالم». وشبهة موضوعية، وهي الشك في ثبوت المنافي ـ المفروض منافاته ـ في فرد من افراد العام. ومقتضى اصالة العموم وظهور الكلام في ثبوت الحكم لجميع الافراد نفي كلتا الشبهتين، فاذا ورد الخاص كان مزاحماً للعام في حجيته بالنسبة الى الشبهة الحكمية دون الموضوعية، فيبقى العام على حجيته بالنسبة اليها بعد ورود المخصص.

وقد يدعى: ان العام لا يكون حجة في الشبهة الموضوعية، لان رفع الجهل فيها ليس من شؤون المولى، اذ قد يكون اكثر جهلاً من عبده فيها، فالجهل لا

يختص بالعبد، بل مشترك بين العبد والمولى فلا معنى لتصديه لرفع الجهل من جهتها.

وتدفع هذه الدعوى: بانه لا يشترك في تصدي المولى لرفع الجهل في الشبهة الموضوعية علمه فيها، بل له نصب طرق وامارات تتكفل رفع الجهل ولو كان هو جاهلا فيها كما لا يخفى جداً.

هذا ولكن الحق عدم حجية العام في الشبهة الموضوعية في الجملة، لا لاجل هذا البيان، بل لاجل ان الحجية موضوعها الظهور التصديقي للكلام، وهو يتوقف على كون المتكلم بصدد الافادة والاستفادة، وفي مقام ابراز مرامه باللفظ وهو يتفرع على التفاته لمرامه، ومع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه كيف يتعلق قصده بتفهيمه؟.

وعليه، فما كان من الشبهات الموضوعية ناشئا عن اشتباه الامور الخارجية لم يكن العام فيه حجة لجهل المولى به وعدم تصديه لتفهيمه باللفظ. وما كان منها ناشئا عن الشبهة الحكمية كان العام حجة فيه لكون مرجع رفع الجهل فيه هو المولى فله ان يتصدى لتفهيم ثبوت الحكم فيه.

وذلك نظير ما ورد من عدم صحة الصلاة في النجس، فانه مخصص لعموم الامر بالصلاة، فاذا شك في نجاسة شيء لاجل الشك في جعل النجاسة له - كالحيوان المتولد من طاهر ونجس - صح التمسك بعموم الامر بالصلاة في اثبات صحة الصلاة في جلده.

هذا ما افاده (قدس سره) بتوضيح منا مع تلخيص واجمال لبعض كلماته، اذ المهم ما يختص به من البيان وهو امران:

احدهما: بيان الفرق بين باب التخصيص وباب التقييد.

وثانيهما: التزامه بحجية العام في الشبهة المصداقية الناشئة عن اشتباه

الحكم دون الناشئة عن الاشتباه الخارجي، بالبيان الذي عرفته[١].

والذي نستطيع ان نقوله: ان كلامه بكلتا جهتيه غير تام، ومما لا يمكن المساعدة عليه.

اما الجهة الاولى: فيتوجه عليها:

اولا: ان ما ذكره من الفرق بين التخصيص والتقييد لا يتم على مبنى من يذهب الى ان التخصيص يرجع الى تقييد اطلاق المدخول، وان شأن اداة العموم ليس الا افادة الاستغراق لا افادة عموم المدخول، فانه بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

فان واقع التخصيص ـ على هذا المبنى الذي اخترناه وذهب اليه المحقق النائيني[٢] واستقربه صاحب الكفاية[٣] ـ لا يختلف عن التقييد، والفرق بينهما لفظي واصطلاحي لا غير.

وثانيا: انه لا يتم بالنسبة الى ما كان المخصص احوالياً ـ حتى على مبنى من يذهب الى ان افادة العموم بالاداة ـ، لانه يتكفل تقييد اطلاق المدخول بلحاظ احوال الفرد، وذلك كالمثال المتداول وهو: «لا تكرم فساق العلماء» بالنسبة الى: «اكرم كل عالم»، وذلك لان من يذهب الى ان افادة العموم بالاداة انما يذهب الى ان ذلك بلحاظ التعميم من جهة الافراد، اما التعميم بلحاظ احوال الفرد كالفسق وغيره فهو مفاد الاطلاق لا الاداة.

فالمخصص المزبور يصادم اطلاق المدخول، فيرجع واقعه الى التقييد وان سمي بالمخصص.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٥١٩/٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.
العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١٤٩/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٤١/١ و ٤٥٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهذا المعنى مغفول عنه في كلمات الاعلام، فالتفت اليه، وليكن على ذكر منه لعلك تنتفع منه في غير مقام.

وثالثا: ان ضيق الحكم وقصوره مع عموم الموضوع وسعته امر لا يقبل الموافقة، فان الحكم يتبع موضوعه ان واسعاً فواسع وان ضيقاً فضيق.

وببيان آخر نقول: ان الموضوع ثبوتا اما ان يكون مطلقا، او مقيدا بغير الخاص، او مهملا. والثالث ممتنع لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. والاول لا يجامع التخصيص فيتعين ان يكون مقيداً.

واما الاستشهاد على ما ادعاه بموت احد افراد العام، فهو لا صحة له بعد ما عرفت من ان الاحكام ثابتة على الموضوعات المقدرة الوجود بلا نظر الى الخارج وتطبيقه على افراده، فانتفاء احد الافراد خارجاً لا ينافي ثبوت حكم العام للموضوع العام ولا يوجب تغييراً في الموضوع، وهذا بخلاف التخصيص فانه يزاحم الدليل العام في حجيته على ما تقدم تفصيله.

ورابعاً: ان ما ذكره من التسالم على عدم التمسك بالمطلق في مورد الشبهة المصداقية للمقيد ممنوع على اطلاقه.

بيان ذلك: ان موارد التقييد على نحوين:

الاول: ما كان المطلق والمقيد متفقين في الحكم، والتقييد يكون لاجل احراز وحدة الحكم المتكفلين لبيانه، وهذا نظير: «أعتق رقبة» و: «أعتق رقبة مؤمنة» و: «صلّ» و: «صلّ الى القبلة» او: «صلّ مع الطهارة». ويصطلح على هذا النحو بـ: «حَمل المطلق على المقيد».

والثاني: ما كان المطلق والمقيد متنافيين في الحكم، فيقيد المطلق لاجل اقوائية المقيد او قرينيته، نظير: «اكرم العالم». و: «لا تكرم الفاسق من العلماء». وقد يصطلح على هذا النحو بـ: «حمل المطلق على المقيد» لكنه بضرب من

التأويل.

والامر سهل بعد وضوح الفرق الواقعي بين النحوين.

ولا يخفى انه لا يصح التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية في النحو الاول، لان موضوع الحكم هو المقيد كما عرفت، فلا يحرز انطباقه على المشكوك.

اما النحو الثاني فلا دليل ولا شاهد على وقوع التسالم على عدم التمسك فيه بالمطلق في الشبهة المصداقية.

واما ما استشهد به من الامثلة، فهو من قبيل الاول لا الثاني، فلا يصلح شاهداً على مدعاه.

بل يمكننا دعوى: ان الشاهد على خلاف ما ذكره، فقد نسب الى المشهور التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بلحاظ فتواهم بالضمان في مورد الشك في كون اليد يد امانةٍ او عادية. ومن الواضح ان ما يدل على الضمان من المطلق لا العام كقاعدة: «على اليد...» ونحوها.

وسواء تمت هذه النسبة ام لم تتم فهي تشهد لنا، لان ظاهرها عدم كون ما ادعاه من الامور الارتكازية المسلّمة.

كما انك عرفت فتوى البعض بنجاسة مشكوك الكرّية اذا لاقىٰ نجساً تمسكا باطلاق تنجيس النجس لما يلاقيه المقيد بالكرّ.

وخامساً: لو سلم وقوع التسالم على عدم التمسك بالمطلق في مورد الشبهة المصداقية للمقيد مطلقا وفي كلا النحوين، فهو لا يقتضي اختلاف البابين فيما ذكره من عدم استلزام التخصيص لتغيير موضوع الحكم واستلزام التقييد لذلك، وذلك لانه سيأتي انشاء الله تعالى بيان ان شأن مقدمات الحكمة ليس الا بيان ارادة الطبيعة المطلقة السارية في تمام الافراد، واما خصوصية الشمول والبدلية وغيرها فهي تستفاد من قرينة اخرى عقلية او غيرها، فعموم

قوله تعالى:﴿احلَّ الله البيع﴾[1] لجميع افراد البيع ليس بالاطلاق بل للقرينة العقلية.

وعليه، فاذا ورد ما يقيد المطلق كما ورد في مثال البيع: «نهى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن بيع الغرر» وشك في فردانه غرري اولا، لا يمكننا الحكم بشمول الامضاء له لعدم حكم العقل بذلك بالقرينة المتقدمة ولا دليل آخر على ثبوته فيه.

وبالجملة: مع احتمال الخصوصية من دون رافع لا يحكم العقل بتساوي الاقدام بالنسبة الى الفرد المحتمل فيه الخصوصية.

اذن فعدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية لا يتعين ان يكون من جهة تضيق موضوع الحكم حتي يستكشف من التسالم فيه على العدم ووقوع النزاع في باب التخصيص عدم تضيق موضوع الحكم في باب التخصيص، بل فيه جهة اخرى يمكن الاستناد اليها لا وجود لها في العام، لان الشمول فيه مدلول الكلام فتتساوى فيه الاقدام، ولا يجدي احتمال الخصوصية في التوقف.

واما الجهة الثانية: فيدفعها ما تقدم منا من ان القضايا التي تتكفل الاحكام اذا كانت بلسان ثبوت الحكم على الموضوع المقدر الوجود من دون تصدي المولى مرحلة التطبيق، بل يوكل ذلك الى العبد نفسه، لم يكن الدليل حجة في الفرد المشتبه للموضوع، اذ الفرض انه مرتب على الموضوع ولا يتكفل الدليل اثبات موضوعه، لانه أجنبي عن مفاده، بلا فرق بين ان يكون الاشتباه من جهة الشبهة الموضوعية او من جهة الشبهة الحكمية، فلو قال المولى: «المالك يجوز له التصرف في ملكه» لم يكن له نظر الى تعيين المالك بهذا الدليل.

وبما انك عرفت ان ورود المخصص يوجب تضيق موضوع حكم العام

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

وقصره على بعض افراده، لم يكن العام حجة في الفرد المشتبه، لعدم كونه ناظراً الى تشخيص موضوع حكمه، ولا يختلف الحال بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

فتلخص ان ما افاده (قدس سره) مما لا يمكن الالتزام به.

ثم انه قد يتخيل: امكان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان ثبوت الحكم بنحو القضية الخارجية، بمعنى ان الدليل العام كان يتكفل جعل الحكم على موضوع محرز محقق من قبل المولى نظير: «اكرم جيراني»، بدعوى ان الدليل يتكفل اثبات الموضوع واحرازه وامر تطبيقه بيد المولى فيكون حجة مع الشك[1].

والتحقيق: انه توهم فاسد، وذلك لان المخصص تارة يكون بنحو القضية الحقيقية. واخرى بنحو القضية الخارجية، فاذا قال: «اكرم هؤلاء» مشيراً الى جماعة جلوس معينين، فتارة يقول في مقام التخصيص: «لا تكرم الفاسق منهم» واخرى يقول: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً الى قسم من الجماعة.

فعلى الاول يكون الحكم فيه كالحكم في القضايا الحقيقية، وذلك لانه يكشف عن عدم ارادته اكرام الفاسق من الجماعة عدم تصديه الي تعيينه، بل اوكله الى المكلف نفسه، فتكون نتيجة التخصيص انقلاب العام الى قضية حقيقية او صيرورته مركباً من قضيه خارجية وحقيقية، لانه يكشف عن عدم تصدي المولى لاحراز الانطباق من جهة عنوان الفسق.

وعلى كل حال فمع الشك في فسق احدهم لا يثبت له الحكم، لترتبه على غير الفاسق منهم بنحو فرض الوجود.

ومثل هذا النحو نستطيع ان نقول بانه خارج عن باب القضية الخارجية

---

(١) المحقق الخوئي: السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٥٩/١ ـ الطبعة الاولى.

كما عرفت.

ومنه تظهر المسامحة في جعله مثال الشبهة المصداقية في القضية الخارجية كما ورد في اجود التقريرات[١]، والذي يخطر بالبال انه لم ينتبه لذلك في بعض المباحث التي يتعرض فيها لاقسام القضايا.

والمثال الصحيح هو النحو الثاني، فانه لا يوجب تغييراً في موضوع الحكم على باقي الافراد، بل يبقى الموضوع على ما كان عليه فهو نظير اخراج بعض افراد الجماعة عنهم تكويناً، ولا يضر التخصيص بكون المولى في مقام احراز الانطباق وتشخيص موضوع الحكم.

ولكن ذلك كله لا ينفع فيما نحن بصدده من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما اذا إشتبه فرد في كونه من الباقين او المخرجين، فلا وجه لتوهم التمسك بالعام في اثبات الحكم له، اذ الحكم في القضية الخارجية لما كان ثابتا لواقع المعين المشار اليه بعنوان عام، كان موضوع الحكم العام في الحقيقة مباينا لموضوع الحكم الخاص، فتكون نسبة الدليلين الي المشتبه على حد سواء.

وبالجملة: اذا قال: «اكرم هؤلاء» فكانه قال: «اكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً وباقراً»، فاذا قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً الى باقر وخالد، كان موضوع الحكم العام زيداً وعمراً وبكراً، وموضوع الخاص خالداً وباقراً، فمع التردد في شخص انه بكر او خالد لم يكن وجه لتوهم شمول حكم العام له. وهذا واضح بادنى تأمل.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

المقام الثاني: فيما اذا كان المخصص لبيّاً.

والحق هو التفصيل بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية. فاذا قال:

---

(١) المحقق الخوئي: السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٦٠ ـ الطبعة الاولى.

«اكرم كل عالم» ثم علم العبد بانّه لا يريد اكرام الفاسق منهم كشف ذلك عن تضيق المراد الواقعي للعام، فمع الشك في فسق احدهم لا وجه للتمسك بالعام لانه يتكفل اثبات الحكم على تقدير الموضوع من دون تصدي المولى لتشخيص موضوع حكمه.

واما اذا قال: «اكرم ساكني هذه المدرسة» مع علمه بهم واستقصائه لهم، فقد تصدى المولى لمرحلة الانطباق وتشخيص موضوع حكمه، فاذا علمت بانه لا يريد اكرام الفاسق منهم لم يجدي ذلك في رفع اليد عن الحكم الا فيما قطع بفسقه، اما مع الشك فليس للعبد التوقف بعد فرض ان المولى اثبت الحكم لكل فرد بعينه بنفسه، وكان للمولى عتابه وعقابه لو توقف في مورد الاشتباه، وانه لا حق لك في الاستبداد والاعتناء بالأحتمال بعد ان عينت لك الموضوع وأثبتّ الحكم لك.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الكفاية حيث ذهب الى حجية العام في مورد الشك مستدلا ببناء العقلاء وثبوت السيرة على ذلك، بشهادة ان المولى لو قال لعبده: «اكرم جيراني» وعلم العبد انه لا يريد اكرام عدوّه منهم فليس له التوقف في مورد من يشك في عداوته من الجيران وكان للمولى مؤاخذته[1].

فان ما ذكره (قدس سره) من المثال وان كان الحكم فيه مسلماً، لكنه لا ينفع في إثبات جواز التمسك بالعام مطلقاً فانه مثال للقضية الخارجية وقد عرفت انه يلتزم بحجية العام فيها. اما القضية الحقيقية فلا وجه للتمسك بالعام فيها ولم يثبت بناء من العقلاء على ذلك، فان الثابت من بناءهم ليس الا التمسك في مورد القضية الخارجية.

وقد قرب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) جواز التمسك بالعام في الشبهة

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المصداقية للمخصص اللبيّ، والفرق بينه وبين المخصص اللفظي، بان العام كما يدل على عدم منافاة عنوان ما لحكمه كذلك يدل على عدم وجود المنافي من بين افراده، فاصالة العموم محكمة في كلتا الشبهتين ـ أعني الحكمية والموضوعية ـ. والمخصص اللفـظي يدل على منافاة موضوعه لحكم العام كما يدل على وجود المنافي في افراد العام، والا لكانت تصدي المولى لبيانه عبثاً ولغواً، فيمنع حجية العام في كلتا الشبهتين اما المخصص اللبّي فلا يكشف الا عن وجود المنافاة دون وجود المنافي كما لا يخفى، فهو انما يمنع حجية العام في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية[1].

ويتوجه عليه: ان ما ذكره بالنسبة الى المخصص اللبّي انما يتم بالنسبة الى ما كان العموم مفاد القضية الخارجية. اما اذا كان الحكم ثابتا بنحو القضية الحقيقية فلا يتم كلامه، لما عرفت من عدم النظر فيه الى مقام تشخيص الموضوع وتطبيقه على افراده، بل هو ثابت لموضوعه المقدر الوجود، وتشخيصه لا يرتبط بالمولى، بل هو مركول الى المكلف نفسه. فلاحظ تدبر.

ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) ـ بعد ما ذكر حجية العام في الفرد المشكوك للمخصص اللبّي ـ ذكرانه يمكن التمسك باصالة العموم في اثبات كون المشكوك ليس من افراد الخاص، فيقال في مثل: «لعن الله بني امية قاطبة» المخصص بالمؤمن منهم، ان فلانـا يجوز لعنه وان شك في ايمانه تمسكاً باصالة العموم، وكل ما جاز لعنه ليس بمؤمن فينتج فلاناً ليس مؤمناً[2].

ولا يخفى ان هذا المطلب يتأتى في موارد الشبهة المصداقية مطلقا ولو كان المخصص لفظياً، فيما لو التزم بجواز التمسك بالعموم فيها.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٤١/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهـذه المسـألـة تتحـد موضوعاً مع المسألة التي ذكرها بعد ذلك التي موضوعها: ما اذا ورد عام ثم علم بعدم ثبوت الحكم لفرد وشك في انه من افراد العـام وقـد خرج بالتخصيص او انـه ليس من افـراده فيكـون خارجـاً بالتخصصّ[١]. وهي احد موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصّص، وقد وقع الكلام في انه هل يجوز التمسك باصالة العموم في اثبات عدم التخصيص وخروجه بالتخصص؟.

وبيان اتحـادهمـا موضوعاً: ان التمسك باصالة العموم في اثبات كون الخارج خارجاً بالتخصص لا بالتخصيص، انما هو لاجل دعوى ان العام كما له دلالة على ثبوت الحكم لجميع افراده له دلالة التزامية على ان من لايثبت له الحكم ليس من افراده، وهو ما يعبّر عنه في الاصطلاح المنطقي بعكس النقيض. فقول القائل: «كل عالم يجب اكرامه» يدل على ان: «من لا يجب اكرامه ليس بعالم»، فاذا علم بعدم وجوب اكرام زيد وشككنا في انه عالم او غير عالم فنتمسك باصالة العموم المتكفلة لاثبات عكس النقيض فيدل على عدم كون زيد عالماً وانه خارج بالتخصص لا التخصيص.

وبنظير هذا البيان توصل صاحب الكفاية ـ فيما نحن فيه ـ الى اثبات كون الفرد المشكوك ليس من افراد الخاص، وذلك لان لدينا عاماً وهو مثلا: «يجـوز لعن بني امية قاطبـة» وخاصاً وهو مثلاً: «يحرم لعن المؤمن منهم» وهذا الخاص يدل بعكس النقيض على: «ان من لا يحرم لعنه ليس بمؤمن»، فاذا تكفل العام اثبات جواز اللعن كان دالاً بضميمة عكس نقيض الخاص على عدم كون الفرد مؤمناً وانه خارج عن الخاص تخصصاً لا تخصيصا. فمراده (قدس سره) من قوله: «وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً» بيان عكس نقيض الخاص، اذ لا منشأ

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لها غيره.

وبالجملة: الفرد المشكوك الذي يثبت له حكم العام يدور امره بين خروجه عن الخاص تخصيصاً او تخصصاً، فببركة عكس نقيض الخاص يثبت انه خارج بالتخصص لا بالتخصيص.

والخلاصة ان دليل العام في المقام لا يتكفل سوى نفي حكم الخاص عنه واثبات ضده كدليل حرمة اكرام زيد في تلك المسألة.

واما اثبات انه ليس من افراد الخارج عنه في حكمه فهو ببركة عكس النقيض، فان الامر ههنا يدور بين التخصيص والتخصص ولولا عكس النقيض لا طريق الى نفي التخصيص واثبات التخصص.

واذا ثبت بوضوح اتحاد المسألتين موضوعاً وانهما من واد واحد يتوجه على صاحب الكفاية سؤال الفرق الموجب لتمسكه بعكس النقيض ههنا وتوقفه في تلك المسألة.

ويمكن الجواب: بان المسألتين وان اتحدتا موضوعا وكونهما معاً من دوران الامر بين التخصيص والتخصص، لكن في البين ما يوجب الفرق.

وذلك لان توقف صاحب الكفاية عن التمسك باصالة العموم في تلك المسألة انما كان لاجل ان اصالة العموم ليست حجة في المدلول المطابقي، وذلك لانه مع العلم بخروج: «زيد» عن حكم: «كل عالم يجب اكرامه» والشك في انه عالم او غير عالم لا يمكننا ان نقول ان المراد الواقعي ثبوت الحكم لجميع ما يفرض كونه عالما حتى ولو كان زيداً، للعلم بخروجه، اذن فهو ليس حجة في المدلول المطابقي.

والاصول اللفظية وان كانت حجة في مدلول الكلام الالتزامي، الا ان القدر المتيقن حجيتها فيه في مورد تكون حجة في المدلول المطابقي، اما مع عدم حجيتها في المدلول المطابقي فلا دليل على حجيتها لاثبات المدلول الالتزامي

فقط.

وعليه، فلا يكون العام حجة في عكس النقيض الذي هو مدلول التزامي له حتى يثبت به عدم كون زيد عالما.

وهذا غير جار في هذه المسألة ـ أعني: مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ وذلك لان الخاص الذي يحاول التمسك به في اثبات عكس نقيضه حجة في مدلوله المطابقي ـ ولو بواسطة اصالة العموم ـ، فيمكننا ان نقول ان المراد الواقعي هو عدم جواز لعن كل مؤمن من بني امية ولو كان هذا الشخص ـ اعني المشكوك ـ ولا ينافيه ثبوت حكم العام له لان ثبوته ظاهري لا واقعي، اذ لو علم بانه مؤمن خرج عنه جزماً، واذا كان الخاص حجة في مدلوله المطابقي على عمومه كان حجة في مدلوله الالتزامي أيضا، فيدل على ان من يجوز لعنه ليس بمؤمن، فاذا ضم هذا الى صغرى جواز لعن الفرد المشكوك ثبت انه ليس بمؤمن.

وبالجملة: الفرق ان احتمال التخصيص ههنا ينفىٰ باصالة العموم ولا يمكن نفيه هناك بها. فيلزم التفكيك بين الدلالة المطابقية والالتزامية في الحجية هناك ولا يلزم ههنا. وهذا فرق فارق بلا اشكال.

هذا كله فيما يتعلق بتوجيه كلام صاحب الكفاية وهو مما لا نعهد له سابقة بيان.

وبما انك عرفت ان تمامية كلامه فيما نحن فيه تبتني على الالتزام بحجية العام في عكس نقيضه. فلا بد من تحقيق ذلك. فقد انكرت حجية العام في عكس نقيضه لوجهين:

الاول: ان الإمـارة لا تكون حجة في مطلق اللوازم، بل هي حجة في نحوين منها:

احـدهما: ان يكون بين المتعبد به ولازمه ملازمة بينة بالمعنى الاخص،

بحيث يكون الدليل الدال على المتعبد به دالاً بالملازمة العرفية على ثبوت لازمه.

وثانيهما: ان يكون اللازم مفاد امارة كالمدلول المطابقي، فيكون الدليل حجة فيه بالعنوان الذي يكون حجة في مدلوله المطابقي كموارد الخبر، فان الاخبار بالشيء اخبار بلازمه، فهناك خبران احدهما باللازم والآخر بالملزوم.

وليس عكس النقيض بالنسبة الى العام من أحد النحوين.

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي في مقالاته من ان العام لا نظر له الى تعيين المصاديق وتشخيصها، بل هو انما يتكفل الحكم على تقدير الموضوع[1].

وفي كلا الوجهين نظر:

اما الاول: فلان عكس النقيض لازم بيّن للحكم العام، فانه من الواضح ان ثبوت الحكم واقعا لجميع افراد العام يلازم نفي العام عما لا ثبوت للحكم فيه. وعليه، فالدليل الدال على ثبوت الحكم واقعاً لجميع الافراد دال بالملازمة على نفي العموم عن غير مورد الحكم. فعكس النقيض بواقعه ـ لا بلفظه وبهذا الاصطلاح ـ امر لا ينكره احد وتشهد له الأمثلة العرفية في مختلف الموارد، فمثلا لو عرف اهل بلدة بالسخاء وجاء شخص ادعى انه من اهل تلك البلدة ولم يكن سخيا فانه يكذب في دعواه بدعوى ان اهل تلك البلدة اسخياء وانت لست بسخي. ونظير ذلك كثير.

واما الثاني: فلان عدم نظر العام الى تشخيص مصاديقه مسلم، لكنه بالنسبة الى مدلوله المطابقي وبلا واسطة، فانه عبارة عن الحكم على تقدير، ولا يسلم عدم نظره اصلا ولو بوسائط كما فيما نحن فيه، فانه يتكفل بالدلالة الالتزامية العرفية بيان كبرى كلية لتعيين المصداق، فينشأ تشخيصه من ضم صغرى الى هذه الكبرى. فتدبر.

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١/١٥٣ ـ الطبعة الاولى.

وخلاصة الكلام: ان دلالة العام بوضوح على عكس النقيض لا تقبل الانكار.

وقد اتضح لك من مجموع ما تقدم: حكم صورتين من صور دوران الامر بين التخصيص والتخصص.

تبقى صورة تعرض لحكمها المحقق النائيني وهي: ما اذا ورد عام ثم ورد ما يدل على ثبوت خلاف حكمه بالنسبة الى فرد مردد بين فردين احدهما من افراد العام والآخر من غير افراده، كما لو قال: «اكرم كل عالم» ثم قال: «لا تكرم زيداً» وكان هناك زيدان احدهما عالم والآخر غير عالم ولم يعرف المراد به هل هو غير العالم فيكون من باب التخصص او العالم فيكون من باب التخصيص؟. وقد ذهب (قدس سره) الى التمسك باصالة العموم في اثبات وجوب اكرام زيد العالم، وبها يثبت ان المحكوم بالحرمة هو غير العالم، فتكون اصالة العموم موجبة لانحلال العلم الاجمالي وتعيين المعلوم بالاجمال في احد طرفيه[1].

والذي نريد ان نقوله هنا: ان ما ذكره انما يتم لو بنى على حجية اصالة العموم ـ بلحاظ أنها إمارة ـ في مطلق اللوازم العقلية، او ان دلالتها على ثبوت الحرمة في غير العالم بالدلالة الالتزامية العرفية، ولكنه (قدس سره) لا يلتزم بالشق الاول، كما ان الشق الثاني ممنوع، اذ الملازمة اتفاقية ناشئة من العلم الاجمالي، فلا تكون سبباً للظهور العرفي الذي هو موضوع الحجية. فلاحظ جيداً ولتكن على ذكر منه لعله ينفعك في مقام آخر.

* * *

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٥٧ ـ الطبعة الاولى.

استصحاب العدم الازلي:

ثم انـه يمكن اثبـات حكم العام للفرد المشكوك بواسطة نفي عنوان الخاص عنه بالاصل اذا كان مسبوقاً بعدمه، فيقال في العالم المشكوك الفسق انه لم يكن فاسقاً، فمع الشك يستصحب عدم فسقه فيثبت حكم العام له.

ولكن هذا واضـح بالنسبـة الى الاعراض المتأخرة عن وجود الذات والواردة عليه، بحيث تكون الذات غير متصفة بها في بعض الاحيان كالفسق والعدالة والعلم والجهل ونحوها.

امـا بالنسبـة الى الاوصـاف الازلية المقـارنـة لوجود الذات المستمرة باستمرارها، فيشكل الأمر فيها، اذ ليس للذات حالة سابقة يتيقن فيها بعدم الوصف كي يستصحب عدمه، ولاجل ذلك عقد الاعلام بحثاً اصطلحوا عليه بـ: «بحث استصحـاب العـدم الازلي» بحثوا فيه امكان جريان اصالة عدم الوصف الازلي لاثبات حكم العام للفرد المشكوك وعدم امكانه، ومثاله: ما ورد من ان المرأة تحيض الى خمسين المخصص بالقرشية فانها تحيض الى ستيّن، فمع الشك في كون امرأة قرشية، فلا مجال للقول بانها لم تكن قرشية فيستصحب العدم، لانها حين وجدت اما قرشية او غير قرشية، نعم يمكن اجراء استصحاب عدم قرشية المرأة ولو بلحاظ عدم الموضوع في السابق، وهذا هو محل الكلام بين الاعلام.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى جريان الاستصحاب واثبات حكم العام للمشكـوك بواسطته، فقال: «ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب

الموارد الا ما شذ ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلّما لا يوجد عنوان يجري فيه اصل ينقح به انه مما بقي تحته، مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية او غيرها فهي وان كان اذا وجدت اما قرشية او غير قرشيه، فلا اصل يحرز به انها قرشية او غيرها، الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتامل تعرف»[1].

والمراد من قوله: «او كالاستثناء من المتصل» الاشارة الى ان المخصص على قسمين:

فمنه: ما يكون مودّاه بيان منافاة بعض الاوصاف لحكم العام فيتكفل اخراجه. وذلك كالاستثناء نظير: «اكرم كل عالم الا الفاسق» وكالشرط في مثل: «اكرم العلماء اذا لم يكونوا فساقا».

ومنه: ما يكون مؤدّاها دخالة وصف آخر في الحكم نظير: «اكرم كل عالم عادل» او: «اذا كان عادلا».

ومحل البحث هو القسم الأول، لوضوح ان القسم الثاني يوجب تضييق موضوع الحكم وتعنونه بعنوان زائد على عنوان العام.

ثم ان كلامه ـ مع قطع النظر عن اصل دعوى جريان الاستصحاب ـ وقع مورداً للاشكال من جهات عديدة نتعرض اليها فيما بعد انشاء الله تعالى، وانما المهم فعلاً البحث في موضوع الكلام، أعني جريان استصحاب العدم الازلي. وقد عرفت انه (قدس سره) ذهب الى جريانه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولكن المحقق النائيني خالفه في ذلك وذهب الى عدم جريانه.

وقد ذكر قبل تحقيق المطلب: ان كلام صاحب الكفاية انما يتم بناء على اخذ عدم الخاص في موضوع الحكم بنحو العدم المحمولي الراجع الى فرض موضـوع الحكم مركبـاً من جزئين، احدهما عنوان العام، والآخر عدم عنوان الخاص من دون فرض اتصاف العام بعدم الخاص، بل يؤخذ عدم الخاص بمفاد ليس التامة لا الناقصة. واما بناء على اخذ عدم الخاص في الموضوع بنحو العدم النعتي الراجع الى فرض الموضوع، هو العام المتصف بعدم الخاص، فيكون عدم الخاص مأخوذاً بمفاد ليس الناقصة. فلا يتم ما ذهب اليه لعدم سبق اتصاف الذات بعدم الخاص، لانها حين توجد توجد امّا متصفة به او بعدمه. واما العدم المحمولي الازلي، فهو وان كان في نفسه مجرى الاصل لكنه لا ينفع في اثبات العدم النعتي الا بناء على القول بالاصل المثبت.

وبالجملة: فالبحث يبتني على اخذ عدم عنوان الخاص بنحو التركيب او بنحو التوصيف.

وقد ذهب (قدس سره) الى الثاني وقدّم لذلك مقدمات ثلاث(*):

المقـدمـة الاولى: ان التخصيص سواء كان بدليل منفصل او متصل، استثناء كان او غيره، يوجب تقيد موضوع الحكم العام، بنقيض عنوان الخاص، فاذا كان الخاص وجوديا تعنون العام بعنوان عدمي واذا كان عنوان الخاص عدميا تقيد الموضوع بعنوان وجودي.

والوجه في ذلك: هو ان موضوع الحكم او متعلقه بالنسبة الى انقساماته الاوّلية لا بد ان يلحظ اما مطلقاً بالنسبة اليها او مقيداً بوجودها او بعدمها، ولا يجوز ان يكون مهملاً لامتناع الاهمال في مقام الثبوت وتردد الحاكم الملتفت من

(*) لم يذكر هنا إلا مقدمتين.

جهة التقسيمات الاولية.

وعليه،فاذا خصص العام فالباقي تحت العام اما ان يكون مقيداً بنقيض الخارج، واما ان يكون مطلقا. والثاني ممتنع للزوم التدافع والتهافت بين دليل العام والمخصص، اذ لا يجتمع الحكم بحرمة اكرام النحوي ـ مثلا ـ مع وجوب اكرام العالم سواء كان نحويا او لا. فيتعين الاول فيكون موضوع الحكم مقيداً بغير عنوان الخاص وهو المدعى.

ولا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل من هذه الجهة، وانما الفرق بينهما من جهة اخرى، وهي ان المخصص المتصل يوجب التصرف في ظهور العام، فلا ينعقد له ظهور اولاً الا في الخصوص فهو يتصرف في الدلالة التصديقية للعام، واما المخصص المنفصل فهو يوجب التقييد في المراد الواقعي لا في الدلالة التصديقية لانعقاد ظهور العام قبل وروده. وهذا الفرق غير فارق في جهة البحث لاشتراكهما في تقييد المراد الواقعي[1].

اقول: ما ذكره اخيراً من عدم ثبوت الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من جهة ان المتصل يتصرف في الدلالة التصديقية، والمنفصل لا يتصرف الا في المراد الواقعي، غير تام، بناء على ما التزم به من رجوع التخصيص الى تقييد مدخول اداة العموم، لما سيأتي منه من ان التقييد المنفصل يوجب الاخلال بظهور المطلق في الاطلاق، بلحاظ انه يرى ان مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، فيكون معلقا على عدم البيان الى الأبد[2]، كما هو رأي الشيخ الاعظم (قدس سره)[3]، ورتب على ذلك آثاراً متعددة في باب

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٦٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار /٢١٨ـ الطبعة الاولى.

التعادل والترجيح كالتزامه بانقلاب النسبة[1]. فالتفت.

واما ما ذكره اولاً من استلزام التخصيص تقييد موضوع الحكم بغير عنوان الخاص، فهو محل الكلام، وقد عرفت فيما تقدم انكار المحقق العراقي لذلك ووافقه المحقق الاصفهاني واقام البرهان على امتناعه.

والذي نراه ان الاختلاف بينهما مبنائي، فكل منهم على حق في دعواه بناء على ما التزم به في مدلول ادوات العموم.

توضيح ذلك: انه اذا التزم برجوع العام الى المطلق، وان شأن ادوات العموم ليس الا افادة الاستغراقية او المجموعية او البدلية، وعموم المدخول مستفاد من جريان مقدمات الحكمة فيه ـ كما التزم به المحقق النائيني وقربّناه ـ، كان التخصيص مستلزماً للتقييد بلا تردد، وذلك لان الملحوظ في العام ثبوتا وفي مقام تعلق الحكم هو الطبيعة الشاملة، فاذا خرج بعض الافراد عن الحكم امتنع لحاظ الطبيعة حينئذ بنحو الشمول، وهذا هو معنى امتناع الاطلاق، فيتعين ان تلحظ مقيدة بعدم عنوان الخاص.

وان التزم بان العام يختلف عن المطلق، وان العموم مدلول الاداة نفسها والمدخول هو الطبيعة المهملة، فيكون مفاد العموم ارادة جميع افراد الطبيعة المهملة، لم يكن التخصيص مستلزماً للتقييد، لانه لم يلحظ في مقام تعلق الحكم، الطبيعة القابلة للاطلاق والتقييد كي يتأتى فيها الترديد المزبور، بل لوحظ جميع افراد الطبيعة المهملة، ولا معنى للاطلاق والتقييد فيه كي يتأتى الترديد المتقدم بعد التخصيص، لان الاطلاق والتقييد شأن الطبيعة، وواقع «جميع الافراد» ليس كذلك، ولو تصورنا الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الباقي لا لتزمنا بانه مطلق لا مقيد، بمعنى ان الحكم ثابت للباقي ثبت الحكم لغيره أم لم يثبت.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢٧٨/٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وبـالجملة: العموم على الالتزام الاول مستفاد من فرض الموضوع هو الطبيعة السارية، فيتأتى فيها حديث الترديد بين الاطلاق والتقييد بعد ورود التخصيص. وعلى الالتزام الآخر لم يستفد من ذلك، بل لوحظت الافراد جميعها رأساً لا بتوسط لحاظ الطبيعة بنحو السريان، فهو بمنزلة ان يقال: «جميع افراد الطبيعة المهملة»، ومن الواضح انه لا معنى لان يقال: ان جميع الافراد لوحظ اما مقيداً او مطلقا، ولو سلمنا امكانه فقد عرفت انه يتعين الاطلاق لا التقييد.

هذا هو تحقيق المقام، ولا اشكال لنا على كل من هؤلاء الأعلام لاختلاف مبناهم، وانما اشكالنا على من يرى ان العموم بالاداة ويُقرّ هذه المقدمة للوجه المزبور. فلاحظ.

ثم انـه قد أشرنا الى ان المحقق الاصفهاني أقام البرهان على امتناع تعنون العام بعد التخصيص بعنوان زائد على عنوان العام.

وبيانه: ان موضوع البعث الحقيقي الموجود بوجود منشأ انتزاعه لا مقام له سوى مقام الانشاء، فما يكون موضوعا للحكم في البعث الانشائي يكون هو المـوضـوع للبعث الحقيقي، لان الانشـاء انـما يكـون بداعي جعل الداعي، ويستحيل الانشـاء بداعي جعل الداعي الى غير ما تعلق به، فانشاء الحكم المتعلق بالصلاة يستحيل ان يكون داعياً للصوم، كما ان انشاء الحكم المتعلق باكرام العالم يستحيل ان يكون داعياً لاكرام غيره.

وعليه، فبما ان الحكم المنشأ بالدليل العام انشىء على الموضوع العام، فيستحيل ان يتقيد بورود المخصص بقيد آخـر لاستلـزامه اختلاف موضوع البعث الانشائي عن موضوع البعث الحقيقي، وقد عرفت انه ممتنع. وقد ذكر بعد ذلك: بان يشهد لما ذكرنا مضافا الى البرهان، ان المخصص اذا كان مثل: «لا تكـرم زيداً العالم» لايوجب إلا قصرالحكم على ماعداه، لا على المعنون

بعنوان ما عدا زيد او شبهه[1].

وما افاده (قدس سره) لا يمكننا الالتزام به لوجهين:

الاول: النقض عليه بما اذا كان الوصف المأخوذ في الكلام غير دخيل في ثبوت الحكم اصلاً، وانما كان معرفاً لما هو الموضوع الحقيقي، فان مثل ذلك يقع كثيراً في الاحكام.

الثاني: انه لا مانع من ان يكون موضوع الحكم الواقعي غير المذكور في الكلام اذا كان مما يتعارف تفهيم الواقع به وقابلاً لارادته منه، وذلك كقول القائل: «أكلت الخبز» وهو يقصد أكل الفرد الخاص من الخبز، لانه هو الذي يقع عليه الأكل لا الطبيعي، مع ان لفظ الخبز موضوع للطبيعي، فاراد الفرد الخاص من باب اطلاق الكلي على فرده.

وعليه، ففيما نحن فيه حيث ان العام يدل على الباقي، ولذا كان حجة فيه بعد التخصيص بلا كلام، امكن ان يكون موضوع الحكم هو الباقي بما انه معنون بعنوان خاص كالفقيه او نحوه وان لم يؤخذ ذلك لفظاً، لقابلية اللفظ لتفهيم هذه الحصة ـ كما هو المفروض ـ فيمكن ان تراد منه من باب اطلاق الطبيعي وارادة فرده، فان الفقيه ـ مثلا ـ فرد الباقي.

ومما ذكرنا يظهر انه لا مجال للنقض بان يستحيل الانبعاث نحو الصوم اذا أمر بالصلاة ونحو ذلك، لان الصوم لا يقبل التفهيم بلفظ الصلاة ولا يصح ارادته منه فلا يتحقق الانبعاث نحوه قهراً للجهل بارادته وعدم ما يدل عليه. هذا كله فيما يرتبط بالبرهان.

واما ما استشهد به (قدس سره) من المثال على عدم التعنون، فان كان ناظراً الى كون التخصيص بغير زيد بنحو القضية الخارجية، فهو مسلم، ولكنه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٤١ ـ الطبعة الاولى.

ليس محل البحث. وان كان ناظراً الى كونه بنحو القضية الحقيقية، فهو اول الكلام، بل لمدّعٍ ان يدعي بتعنون العام بعنوان زيد. فلاحظ.

واما تنظير المحقق العراقي ـ في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ باب التخصيص بصورة موت احد افراد العام فقد تقدم ما فيه فلا نعيد.

تنبيه: قد تقدم منا الايراد على المحقق العراقي، بان قصر الحكم يلازم تضييق الموضوع بالبيان المتقدم الذي ذكره المحقق النائيني، وقد عرفت انه لا يتم بناء على مذهب العراقي في العموم من كونه مفاد الاداة لا مقدمات الحكمة.

وعليه، فنرفع اليد عن هذا الايراد، لكنه لا ينفع المحقق العراقي في تقريب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، اذ يعلم بقصر الحكم على بعض افراد العام وان لم يكن بعنوان زائد على عنوان العام، ويعلم بخروج بعضها عن حكمه، فمع التردد في فرد أنه من الخارج او الباقي لا يكون العام حجة فيه، لانه حجة في غير عنوان الخاص. فتدبر جيداً.

المقدمة الثانية: ان العنوان الخاص اذا كان من قبيل الاوصاف القائمة بعنوان العام، سواء كان من العناوين المتأصلة او الانتزاعية، فلا محالة يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركباً من المعروض وعرضه القائم به، أعني به مفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي.

والسرّ في ذلك: هو ان انقسام العام باعتبار اوصافه ونعوته القائمة به انما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته، فاذا كان المخصص كاشفاً عن تقييد ما بمقتضى المقدمة الاولى، فلا بد من ان يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الاولي، أعني به الانقسام باعتبار اوصافه، فيرجع التقييد الى ما هو مفاد ليس الناقصة، اذ لو كان راجعا الى التقييد بعدم مقارنته لوصفه بنحو مفاد ليس التامة ليكون الموضوع في الحقيقة مركباً من عنوان العام وعدم عرضه

المحمولي، فاما ان يكون ذلك مع بقاء الإطلاق، بالاضافة الى جهة كون العدم نعتاً، ليرجع استثناء الفساق من العلماء في قضية: «اكرم العلماء الا فساقهم» الى تقييد العلماء بان لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين ام لا. او يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً.

وكلا الوجهين باطلان:

امـا الاول: فلانـه محال، للتدافع بين الاطلاق من جهة العدم النعتي والتقييد بعدم المحمولي.

واما الثاني: فلان التقييد بالعدم المحمولي لغو بعد التقييد بالعدم النعتي لكفايته عنه(١).

وقد اورد على ذلك بوجهين:

الاول: انه يستلزم انكار جميع الموضوعات المركبة التي يمكن احراز احد اجزائها بالوجدان والآخر بالاصل، لجريان الترديد المتقدم فيها، فلا يكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب، بل تكون الموضوعات دائماً مأخوذة بنحو التوصيف.

بيان ذلك: ان مقارنة كل جزء مع الجزء الآخر او تعقبه به من اوصافه ونعوته، فيكون الانقسام باعتبارها متقدما رتبة على ذات الجزء، لانه من مقارناته. وعليه، فنقول: ان تقييد الجزء بوجود الجزء الآخر اما ان يكون مع بقاء اطلاقه من جهة مقارنته للجزء الآخر، فيكون الجزء الآخر معتبراً سواء قارنه الجزء او لا او مع تقييده بمقارنته بالجزء الآخر. فعلى الاول يتحقق التدافع بين الاطلاق من جهة المقارنة والتقييد من جهة نفس الجزء. وعلى الثاني يكون التقييد بنفس الجزء لغواً، لكفاية التقييد بالمقارنة عنه، مثلا ـ في باب الصلاة ـ اذا قيد الركوع

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٦٦/١ ـ الطبعة الاولى.

بالسجود اما ان يكون مطلقا من جهة تعقبه بالسجود، فيتحقق التدافع. او مقيداً بتعقبه بالسجود، فيكون التقييد بنفس السجود لغواً.

الثاني: ان تقييد موضوع الحكم او متعلقه بما يلازم امراً آخر خارجاً، لا يبقي مجالاً لتقييده بذلك الأمر، ولا اطلاقه بالاضافة اليه، فمع تقييد الصلاة بان تكون الى القبلة فلا مجال لتقييدها بعدم كونها الى دبر القبلة، كما لا مجال لاطلاقها بالاضافة اليه، بل يرتفع مجال التقييد والاطلاق بذلك، وعليه فاذا كان التقييد بالعدم المحمولي ملازماً للعدم النعتي، فلا مجال حينئذ للتقييد به، ولا الاطلاق بالاضافة اليه، بل ترتفع بذلك قابلية المورد للاطلاق والتقييد، كي يتاتى الترديد المزبور. كما هو الحال بالنسبة الى التقييد بالعدم النعتي، فانه يرفع قابلية المورد للاطلاق والتقييد من جهة العدم المحمولي[1].

أقول: اذا كان المراد من كلامه ما هو ظاهره من ان رتبة الوصف أسبق من رتبة المقارن، فمع التقييد بالمقارن اما ان يكون مقيداً بالوصف بنحو التوصيف. او مطلقاً. والاول لغو والثاني مستلزم للتهافت والتدافع. توجه عليه الايرادان المذكوران، كما يتوجه عليه ثالثاً: ان دعوى كون لحاظ الوصف أسبق رتبة من لحاظ المقارن دعوى بلا شاهد ولا مستند، اذ لا وجه للتقدم الرتبي للاتصاف على المقارنة.

ولكن يمكن توجيه كلامه بنحو لا تتوجه عليه هذه الايرادات، بل تندفع بحذافيرها.

بيان ذلك:ان مرتبة الجزء متقدمة على مرتبة الكل بلا اشكال، والأمر الذي يؤخذ جزء لا بد ان يلحظ في مرحلة جزئيته بالاضافة الى جميع صفاته، لاحتمال دخل بعضها في جزئيته وترتب أثره الضمني، اذ قد لا تكون ذات الجزء

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٦٩/١ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

بدون وصف خاص جزء وذات اثر ضمني.

ثم بعد تكميل جهة جزئيته واخذه جزء مطلقا او مقيداً ببعض الصفات تصل النوبة الى لحاظه بالاضافة الى الاجزاء الأُخرى وأخذه معها بلحاظ ترتيب اثر الكل، لما عرفت ان الجزء أسبق رتبة من الكل، فلحاظه بخصوصياته بما هو جزء في نفسه أسبق من لحاظه مع الاجزاء الاخرى الذي هو عبارة اخرى عن لحاظ الكل.

وعليه، فيمكن ان يكون نظر المحقق النائيني ـ وان لم يظهر من عبارة التقريرات ـ الى هذا المعنى، وان اخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم اولاً لحاظ الموضوع بكامل خصوصياته وفي مرحلة جزئيته، فاذا فرض دخالة عدم الوصف في تأثيره كان مقيداً به ولم يكن مطلقا، ومع تقييده به أُغني عن أخذ عدم الوصف جزء، ولحاظه كذلك أسبق رتبة من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنة، لما عرفت من أسبقية الجزء رتبة من الكل.

وعليه، فلا يرد عليه الوجه الأخير، اذ عرفت الوجه في التقدم الرتبي المفروض فيما نحن فيه، وليس المراد ان الشيء بلحاظ اوصافه أسبق رتبة منه بلحاظ مقارناته كي يقال انه دعوى بلا دليل، بل مقصوده ان لحاظ الجزء بالاضافة الى عوارضه أسبق من لحاظه بالاضافة الى الاجزاء الأخرى.

كما يندفع الوجه الثاني، فان التقييد بكل منهما وان اوجب رفع قابلية المورد للاطلاق والتقييد بالاضافة الى الآخر، الا انه عرفت ان ملاحظته بالاضافة الى اوصافه وتقييده بها وجوداً او عدماً أسبق رتبة من ملاحظته بالاضافة الى مقارناته، فلا تصل النوبة الى أخذ العدم جزء.

واما الوجه الاول، فيندفع بان وصف المقارنة وصف انتزاعي لا دخل له في التأثير الا بلحاظ منشأ انتزاعه، وهو ليس الا عبارة عن وجود أحد الجزئين عند وجود الآخر، وهذا ليس الا تركّب الموضوع من الجزئين.

هذا مع ان ما ذكر من لحاظ المقارنة يتأتى في كلا الجزئين، فانه كما يقال ان هذا الجزء بلحاظ مقارنته مع ذلك الجزء اما مطلقا فيلزم التدافع او مقيداً فتلزم اللغوية كذلك يقال ان ذاك الجزء بلحاظ مقارنته مع هذا الجزء اما مطلقا فيلزم التدافع او مقيداً فتلزم اللغوية. وبذلك يتعين الامر بكلا الجزئين، لان تخصيص احدهما بالأمر ترجيح بلا مرجح، وهذا كما لو كان في كل من المتلازمين مصلحة ملزمة فانه يتعين الامر بكليهما، لان الامر باحدهما بالخصوص مع وجود المصلحة ايضا في الآخر ترجيح بلا مرجح ـ ولو كان كافياً ـ وهو ممتنع.

هذا ولكن يرد على التوجيه المزبور وجهان:

الاول: ان ملاحظة الموضوع مع عدم الوصف لا يلازم تقييده به، وان كان دخيلا في التاثير، اذ يمكن ان لا يكون دخيلاً في تحقق أثر الجزء، ولكنه دخيل في تحقق اثر الكل، فيكون الجزء مطلقا بالاضافة اليه بلحاظ جزئيته واثره الضمني، ولكنه مقيد به لاخذه جزءاً آخر بلحاظ أثر الكل ودخالته في تحققه، فلا ملازمة بين لحاظه وبين أخذه قيداً. كما لا منافاة بين اطلاق الجزء بلحاظ جزئيته بالاضافة اليه وتقييده به بلحاظ اثر الكل.

الثاني: ان عدم الوصف لو فرض انه دخيل في تأثير الجزء بما هو جزء، فغاية ما يقتضي ذلك هو تقييد الجزء به، اما انه يؤخذ بنحو التوصيف او بنحو التركيب فهو أجنبي عن مفاد هذا البرهان، ولا ملازمة بين التقييد وبين أخذه بنحو التوصيف، كما اعترف به (قدس سره)، اذ عقد المقدمة الثانية لاجل اثبات ان التقييد بنحو التوصيف مع اثباته بالمقدمة الاولى ضرورة التقييد، فلو كان التقييد ملازما للتوصيف كانت المقدمة الثانية لغواً محضاً.

وبالجملة: وقع الخلط بين الوصف والاتصاف، والذي لا بد من ملاحظته في الجزء سابقا على لحاظ الكل هو اوصاف الجزء وهو لا يلازم أخذها ـ على تقدير دخالتها ـ بنحو الاتصاف. فتدبر جيداً.

ثم ان السيد الخوئي (حفظه الله) التزم بما ذكره المحقق النائيني من: ان الموضوع المقيد بعرضه القائم به لابد ان يؤخذ بنحو التوصيف في خصوص الوصف الوجودي، ببيان: ان العرض بما ان وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه، لانه متقوم بالغير في قبال الجوهر القائم بنفسه، فاذا اخذ في موضوع الحكم فاما ان يؤخذ بلا تقييد له بموضوع خاص، كأن يكون موضوع الحكم زيد والعدالة أينما وجدت ولو في غيره. واما ان يؤخذ مقيداً بموضوع خاص، كأن يكون موضوع الحكم زيد وعدالته. فعلى الاول يترتب الحكم عند وجود زيد ووجود العدالة ولو في غيره، لكنه خارج عن محل البحث، لان محل البحث اخذ الشيء وعرضه القائم به في الموضوع. وعلى الثاني فانما يترتب الحكم على تقدير وجود الوصف في ذلك الموضوع الذي هو في الحقيقة وجود نعتي، لان وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، فوجود العدالة في زيد هو بعينه ثبوت العدالة له المعبّر عنه باتصاف زيد بالعدالة، وما هو مفاد كان الناقصة[1].

وهذا الكلام مخدوش لوجهين:

الاول: ان قيام العرض بموضوعه اذا كان ملازماً لاخذ الموضوع بلحاظ عرضه بنحو الاتصاف لجرى هذا الكلام في النحو الاول، وذلك لان المفروض اخذ العرض في موضوع الحكم، والمفروض انه يتقوم بغيره، فالماخوذ هو العرض المتقوم بمحلٍ مّا، وهذا ملازم لاخذه بنحو الإتصاف بلحاظ مطلق المحّل لا محل خاص.

الثاني: ان تقوم العرض بالذات لا يلازم اخذ الذات متصفة به وبنحو النعتية، فان حقيقة النعتية هي الوجود الرابط، وهو جهة زائدة عن اصل وجود العرض المعبر عنه بالوجود الرابطي.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٦٦/١ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

ولأجل ذلك وقع البحث في مبحث المشتق فيما هو المصحح لحمل المبدأ على الذات ـ اذا كان المشتق بمعنى المبدأ ـ، مع بداهة قيام المبدأ بالذات، فانه يكشف عن ان جهة تقوم المبدأ بالذات تختلف عن جهة النعتية والاتصاف المصححة للحمل.

ويمكننا تقريب المقدمة الثانية، ولكن ببيان لا ظهور له من عبارة التقريرات، وهو: ان الدليل المخصص لو كان يتكفل اخراج المبدأ، لكان للبحث في ان المأخوذ في عنوان العام بعد التخصيص عدمه النعتي او المحمولي مجال، ولكن الامر ليس كذلك، فان المخصص يتكفل اخراج العنوان الاشتقاقي، فهو مثلا يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب اكرام العلماء لا الفسق، وعنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفة الشرط.

وعليه، فاذا كان مقتضى المقدمة الاولى تقيد موضوع حكم العام بنقيض الخاص، فنقيض الفاسق «لا فاسق» ونقيض المخالف «اللا مخالف»، والموضوع يتقيد به لا بعدم الفسق او عدم المخالفة.

ومن الواضح ان تقيد الموضوع به يرجع الى أخذه فيه بنحو الاتصاف النعتية كما هو ظاهر.

مع ان الاطلاق معناه ثبوت الحكم للموضوع كالعالم سواء كان فاسقا او لم يكن فاسقا، فاذا خرج الفاسق ثبت الحكم لغيره جزماً لانه اذا الغيت «السوائية» كان الحكم ثابتاً للعالم اذا لم يكن فاسقا.

ولو تنزلنا والتزمنا بان التقيد بنقيض العنوان الاشتقاقي لا يلازم أخذه بنحو النعتية، فهو يكفي في منع استصحاب العدم الازلي كما سيتضح انشاء الله تعالى.

والذي نذهب اليه هو منع استصحاب العدم الازلي.

ولكن لا بالتقريب المزبور، بل ببيان آخر.

وتوضيح ذلك: انه اما ان يلتزم بان العموم مفاد الاداة لا مقدمات الحكمة. او يلتزم بانه مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة.

فعلى الاول، قد عرفت ان التخصيص لا يلازم تعنون العام بغير عنوان الخاص، بل غاية ما يتكفله الدليل المخصص هو اخراج بعض الافراد الموجب لقصر حكم العام على البعض الآخر من دون تغير في موضوع الحكم.

وعليه، فلدينا حصتان، احداهما محكومة بحكم العام. والاخرى محكومة بحكم الخاص. والفرد المشكوك يدور امره واقعاً بين ان يكون من افراد الحصة المحكومة بحكم العام، وان يكون من افراد الحصة المحكومة بحكم الخاص، ومن الواضح ان استصحاب العدم الازلي لا يعين كون الفرد من احدى الحصتين، وانه من الحصة المحكومة بحكم العام، الا على القول بالاصل المثبت.

وعلى الثاني، قد عرفت ان التخصيص يستلزم تقييد موضوع حكم العام، ولكن ذلك على اطلاقه ممنوع، لان العنوان المأخوذ في دليل الخاص تارة: يكون من احوال الفرد الواحد كعنوان الفاسق. واخرى: يكون مفرّداً كعنوان الفارسية في العقد. وبعبارة اخرى: التخصيص تارة يكون احوالياً. واخرى يكون افرادياً.

ففي الصورة الاولى، يتقيد موضوع الحكم، فانه مع اخراج بعض حالات الفرد عن الحكم يمتنع ملاحظة الطبيعة بنحو الاطلاق، بل لابد من ملاحظتها مقيدة بغير تلك الحال.

وبتعبير آخر: ان الفرد بما ان له حالتين، فلا بد من التفريق بينهما بتقييده بغير عنوان الخاص، فيكون موضوع الحكم هو العالم غير الفاسق، لعدم وجود الفرق ذاتاً فيما بين ما هو محكوم بحكم العام وما هو محكوم بحكم الخاص الا بلحاظ اختلاف الحالين وهو يلازم التقييد.

وفي الصورة الثانية، لا يستلزم التخصيص نقيد موضوع حكم العام، بل يكـون حكم العام وارداً على جملة من الافراد وحكم الخاص وارداً على جملة اخرى من الافراد والفرق بينهما ذاتي فلا يكون التقييد قهرياً ضرورياً، فلا يتكفـل التخصيص سوى اخـراج بعض الحصص فيبقى حكم العـام ثابتـا للحصص الاخرى بعنوانه من دون تقيد بخصوصية اخرى. ولا يرد الترديد المزبور ـ أعني: «اما ان يكون مطلقاً او مقيداً» ـ، اذ لا معنى للاطلاق والتقييد في موضوع الحكم بلحاظ الافراد الأُخرى، ولو كان له معنى تعين الاطلاق كما تقدم.

وبما ان موضوع الكلام هو الخصوصيات المفردة، لان موضوع الكلام في الاوصـاف اللازمة للذات من حين وجودها، لم يكن الدليل المتكفل لاخراج العنوان الازلي موجباً لتقيد موضوع الحكم بخلافه وبنقيضه، وعليه كان الحال فيه هو الحال على المبنى الاول والكلام فيه هو الكلام على الاول. فلا ينفع الاصل الازلي في اثبات حكم العام للفرد المشكوك على كلا المبنيين في باب العموم.

وبالجملة: فاساس منع الاصل بهذا البيان هو منع المقدمة الاولىٰ.

ولو تنزلنا وسلمنا استلزام التخصيص تقييد موضوع الحكم بنقيضه، فلا نسلم ـ أيضاً ـ جريان الاصل، لما عرفت من ان التخصيص يتكفل اخراج العنوان الاشتقاقي، وقد عرفت ان نقيضه مأخوذ بنحو النعتية، فنقيض المخالف للكتاب هو اللا مخالف، فيتقيد موضوع النفوذ باللا مخالف، واستصحاب العدم الازلي لا ينفع في اثبات العنوان بنحو النعتية، بل عرفت الاشارة الى انه يكفينا التشكيك في كيفية أخذه، وانه مأخوذ بنحو النعتية او التركيب.

بيان ذلك: ان اثبات أخذ العدم بنحو التركيب اذا فرض انه عدم المبدأ كعنوان: «عدم المخالفة» او: «عدم الفسق» ـ مع تردد الأمر فيه ثبوتاً بين اخذه

بنحو العدم النعتي واخذه بنحو العدم المحمولي ـ. وترجيح الثاني على الاول انما يكـون ببيان أنّ اخذه بنحو العدم النعتي يحتاج الى مؤونة زائدة، وذلك لعدم صلاحية عدم الفسق في حد ذاته لان يكون نعتاً للذات، فيتوقف على ملاحظة التقييد بوصف انتـزاعي، كوصف المقارنة للعدم، فيكون الموضوع هو الذات المقارنة لعدم الفسق ـ مثلا ـ. بخلاف ما اذا كان ماخوذاً بنحو العدم المحمولي وبنحو التركيب لا التوصيف، فانه لا يحتاج الى هذه المؤونة، فمع تردد الامر بين ما لا مؤنة فيه وما فيه المؤنة يرجح الاول.

وهـذا البيان لا يتأتى بالنسبة الى عدم الوصف، كعدم الفاسق وعدم المخالف، اذ اخذه بنحو التوصيف لا يحتاج الى مؤنة زائدة، اذ يمكن ان يكون في نفسه نعتاً للذات ومحمولا عليها.

وعليه، فمع تردد الأمر بين اخذه باحد النحوين ـالتوصيفوالتركيبـ لا طريق الى تعيين احدهما، ومعه لا ينفع استصحاب العدم الازلي، لعدم احراز اثبات جزء الموضوع به للشك في أخذ العدم جزء او وصفاً.

هذا مع ما في البيان المتقدم من الاشكال، فان ترجيح ما لا مؤونة فيه على ما فيه المؤنة انما هو بلحاظ مقام الاثبات، بمعنى ان مقام الاثبات اذا تردد بين ما لا مؤنة فيه وما فيه مؤنة اثباتاً، كالتردد بين ارادة المطلق والمقيد من اللفظ، تعين الأخذ بما لا مؤنة فيه اثباتاً من الاحتمالين. واما التردد بين ما لا مؤنة فيه وما فيه المؤنة ثبوتا لا اثباتا، بان يكون احد المحتملين مشتملاً على خصوصية زائدة، فلا يلازم الأخذ بما لا مؤنة فيه لعدم الدليل عليه، كما عرفت تحقيق ذلك أيضا في ما تقدم من صورة دوران امر العموم بين المجموعي والاستغراق. فراجع.

وقد ذكر المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بعد الايراد على نفسه: بان الحاجة الى الاصل انما هو للفراغ عن حكم الخاص، لا للادخال تحت العموم، لصدق عنوان العام بلا حاجة الى الاصل، وعنوان الخاص لا ينتفي

بالاصل المذكور، اذ الانتساب وكون المرأة من قريش لا يكون موضوعاً بوجوده المحمولي بل بوجوده الرابط، فنفي كونه المحمولي ليس نفيا لعنوان الخاص حتي ينفى به حكمه، بل ملازم له، فالاصل بالنسبة الى عنوان الخاص مثبت. ـ ذكر (قدس سره) بعد هذا الايراد ـ ان الغرض من الاصل هنا وفي أمثاله ليس نفي عنوان الخاص بدواً، بل الغرض هو احراز عنوان مضاد لعنوان الخاص يكـون داخلاً في العموم فيثبت له حكم العام، وبمضادة هذا العنوان لعنوان الخاص ينفى حكم الخاص لكونه محكوماً بخلاف حكمه، فالمترتب على الاصل مباشرة هو حكم العام الثابت بأي عنوان غير العنوان الخارج، وثبوت حكم العام لهذا الموضوع المضاد للعنوان الخارج يوجب نفي ضده وهو حكم الخاص. ثم اورد على نفسه واجاب عنه بما لا يهمنا نقله. ولكن بعد جميع ذلك استشكل فيما افاده صاحب الكفاية فقال: «التحقيق ان ما افاده (قدس سره) من كفاية احـراز العنـوان الباقي تحت العام في اثبات حكمه لا يخلو عن محذور، لان العناوين الباقية ليست دخيلة في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا معنى للتعبد باحدها ليكون تعبداً بالحكم العمومي حتى ينفى حكم الخاص بالمضادة».

ومرجع كلامه (قدس سره) الى ان الإطلاق ليس في الحقيقة جمعاً بين القيود، كي يرجع الى دخالة كل قيد في الحكم، بل هو رفض القيود الذي يرجع الى نفي دخالة ايّ قيد في الحكم(١).

والذي نستفيده من كلامه امران:

احدهما: ما فرضه من كون النظر الى نفي حكم الخاص ولو بواسطة نفي اثبات حكم العام.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٤٢/١ ـ الطبعة الاولى.

وثانيهما: ما يظهر منه من تفسير عبارة الكفاية، بان العام بعد التخصيص يكون معنوناً بكل عنوان غير عنوان الخاص.

ولنا معه في كلا الامرين كلام:

اما الاول: فلان المنظور في الاصل الازلي اولاً وآخراً هو اثبات حكم العام به للمشكوك، وانه يؤدّي ثمرة اصالة العموم على القول بالتمسك بها في الشبهة المصداقية ويقلل أثر البحث الطويل العريض فيها، فلا موهم لكون ثمرة الاصل نفي حكم الخاص.

هذا مع ان الدليل المخصص قد لا يكون متكفلاً لاثبات أي حكم، بل مفاده ليس الا نفي حكم العام عن بعض افراده، كما لو قال: «اكرم العلماء» ثم قال: «لا يجب اكرام فساقهم»، ومنه تخصيص دليل نفوذ الشرط بالشرط المخالف للكتاب فان الشرط المخالف لا حكم له، بل هو غير نافذ. او يكون متكفلا لما هو نقيض حكم العام فينتفي حكمه قهراً بثبوت حكم العام للفرد المشكوك بواسطة الاصل، وذلك كالمثال المشهور في ما نحن فيه وهو مثال الحيض. فان العام يتكفل اثبات الحيض لكل امرأة لغاية الخمسين، والخاص يتكفل تحديده الى ستين بالنسبة الى القرشية، فالتنافي بين الدليلين في تحديد الحيض لا في اصل حكمه، اذ لا تنافي بينهما بلحاظه، بل الاختلاف في تحديده بالخمسين ـ وهو مفاد العام ـ ونفي تحديده بها ـ وهو مفاد الخاص ـ، فمع اجراء الاصل واثبات تحديد الحيض بالخمسين للمرأة المشكوكة ينتفي حكم الخاص قهراً، لان ثبوت أحد النقيضين ملازم قهراً لنفي الآخر.

نعم قد يكون المخصص متكفلا لما هو ضد حكم العام، كما لو قال: «يجب اكرام العلماء» ثم قال: «يحرم اكرام النحويين»، ولكنه نستطيع نفي حكم الخاص باصل البراءة بلا احتياج للاصل الأزلي.

فقد ظهر انه لا يحتاج في نفي حكم الخاص الى استصحاب العدم الازلي

في جميع هذه الصور، وانما يحتاج اليه في اثبات حكم العام. فلاحظ.

ثم ان ما افاده من ان ثبوت حكم العام للموضوع المضاد للعنوان الخارج يوجب نفي ضده وحكم الخاص. غير مسلم، وذلك لان اثبات حكم العام له ظاهراً اما يستلزم نفي حكم الخاص عنه واقعاً. او ظاهراً.

والاول: ممنوع، اذ لا وجه له إلا عدم امكان اجتماع حكمين متنافيين، وهو مندفع بما تقرر في محله من جواز اجتماع الحكمين المتنافيين اذا كان احدهما واقعياً والآخر ظاهرياً.

والثاني: ثابت في نفسه، إذ يكفي في عدم ثبوت حكم الخاص ظاهراً عدم الدليل عليه، لتوقف الحكم الظاهري على الدليل عليه.

هذا مع ان نفي حكم الخاص بالاصل القائم على اثبات حكم العام يتوقف على القول بالاصل المثبت، للملازمة بين احدهما وعدم الآخر عقلاً. فتدبر.

واما الثاني: فقد وافقه المحقق النائيني، وحمل عبارة الكفاية على ما عرفت واورد عليه بايرادين:

احدهما: انه يتنافى مع بدء كلامه حديث نفي تعنون العام بعنوان خاص.

وثانيهما: انه يلزم ان يكون العام معنونا بالعناوين المتضادة[1].

ولكن يمكن حمل عبارة الكفاية على ما لا يرد عليه اشكال، بان يقال: ان مراده انه لا يتعنون بأيّ عنوان الا عدم كونه من الخاص، فالتخصيص لا يستلزم تقييد موضوع الحكم الا بمقدار عدم الخاص، وهذا العدم مأخوذ بنحو العدم المحمولي لا النعتي، وبنحو التركيب لا التوصيف، بقرينة ما يذكره بعد ذلك من جريان استصحاب العدم الازلي وترتب حكم العام عليه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٧٣ ـ الطبعة الاولى.

ثم ان المحقق النائيني استشكل في عبارة اخرى وهي قوله: «او كالاستثناء من المتصل»، وجهة الاشكال هي: ان المخصص المتصل يوجب التصرف في الظهور التصديقي، وانعقاد الظهور رأساً في الخصوص، فكيف يذهب صاحب الكفاية الى عدم استلزام التخصيص بالمتصل لتعنون العام وانه كالمنفصل؟! [1].

ويمكن دفع هذا الاشكال بما بيانه: ان المقصود بالتعنون ههنا ما يرادف من اخذ القيد بنحو التوصيف والنعتية.

وعليه، فالمخصص المتصل على نحوين:

نحو يتكفل اخراج بعض العناوين عن حكم العام من دون ان يدل على التوصيف اثباتا، وهو كالاستثناء.

والنحو الآخر يتكفل الاخراج، ولكن يدل على التوصيف اثباتاً نظير: «غير» في مثل: «اكرم العلماء غير النحويين»، فالنحو الآخر يدل على أخذ العدم بنحو النعتية والتركيب.

اما النحو الاول فلا دلالة له على ذلك، بل غاية ما يقتضيه التخصيص المتصل هو تقيد العام بالعدم، اما انه مأخوذ بنحو النعتية فلا دلالة للكلام على ذلك، وقد عرفت ان التقييد لازم أعم لاخذ العدم بنحوالتركيب وأخذه بنحو التوصيف. فمراد صاحب الكفاية من قوله: «او كالاستثناء» هو النحو الاول، اذ عرفت ان النحو الثاني يقتضي اثباتاً تعنون العام وأخذ العدم فيه بنحو النعتية.

وهذا التفصيل لا يتأتى في المخصص المنفصل لعدم اخلاله بظهور العام.

ثم ان المحقق العراقي ذهب الى التفصيل في جريان الاصل الازلي بين ما اذا كان العرض مأخوذاً في رتبة متأخرة عن وجود الذات، وما اذا كان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٧٣/١ ـ الطبعة الاولى.

مأخوذاً في مرحلة نفس الذات لا وجودها. فيجري في الثاني دون الاول، وذلك لان نقيض الـوصف الملحوظ عروضه على الوجود هو العدم في تلك المرتبة، لاتحاد المتناقضين في الرتبة، فلا يجوز ان يكون احدهما في رتبة والآخر في رتبة اخرى.

وعليه، فالعـدم الازلي الثـابت في ظرف عدم الوجود لا يكون نقيضاً للوصف العارض على الوجود، كي يكون استصحابه مجدياً في نفي الأثر الثابت للوصف.

واما في ما كان الوصف بلحاظ الذات، فالعدم الازلي يكون نقيضاً له، لان نقيض المقيد أعم من نفي القيد والذات والنسبة، فيترتب على استصحابه نفي أثر الوصف.

ولا يختلف الحال في كلتا الصورتين بين أخذ الوصف بنحو النعتية او بنحو التركيب والمقارنة.

ثم استشكل فيما افاده المحقق النائيني بعد حمله كلامه على التفصيل بين أخذ الوصف بما هو شيء في حيال ذاته وأخذه بما هو قائم في الغير، فعلى الاول يجري استصحاب العدم الازلي، لانه نقيض نفس وجود الوصف، فينتفي به اثر الوجود. وعلى الثاني لا يجري لان العدم الازلي وفي ظرف عدم الموصوف لا يكون نقيضا للوصف القائم بالذات، لتأخر الوجود القائم بالذات عن وجود الذات فلا يكون نقيضه الا العدم في ظرف وجود الذات[1].

ولا يهمنا بيان جهة استشكاله في هذا الكلام.

والتحقيق: ان ما ذكره اجنبي عما هو محط النظر في الاستصحاب الازلي، فان محل الكلام بين صاحب الكفاية والنائيني ـ كما عرفت ـ في ان العدم المأخوذ

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢٠٠ ـ ٢٠٣ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

في موضوع الحكم هل هو مأخوذ بنحو العدم النعتي او بنحو العدم المحمولي؟. فالمفروض في كلامهما اخذ عدم الوصف في نفس الموضوع، فالاحتياج للاستصحاب المزبور لاثبات الحكم لا لنفي الحكم الثابت لوجود الوصف. فقد عرفت ان المنظور في الاصل الازلي اثبات حكم العام واستحصال نتيجة اصالة العموم منه، لا انه من باب نفي موضوع الاثر كما هو محط كلامه، فالاستصحاب الذي اوقع البحث فيه يشترك مع ما هو محطّ الكلام في الاسم فقط. ومنه يظهر ما في توجيهه لكلام المحقق النائيني بما عرفت. فانه بعيد كل البعد عما هو محط نظر المحقق النائيني فراجع كلامه.

واذا ظهر بوضوح عدم ارتباط كلامه (قدس سره) بما هو محط الكلام، فلا يهمنا حينئذ تحقيق مواقع النظر في كلامه في هذا المقام الذي اشرنا الى بعض قليل منه، فانه لا يخلو عن اشكال في بعض جهاته:

كالتزامه بلابدية كون نقيض الوجود النعتي هو العدم في ظرف وجود الذات للزوم اتحاد المتناقضين في الرتبة.

فانه التزام بلا وجه، اذ لا وجه للزوم اتحاد رتبة المتناقضين، لان التقدم والتأخر الرتبي يكون بملاك خاص فقد يوجد في احدهما دون الآخر. وعليه فنستطيع ان نقول: ان نقيض الوجود الرابط هو عدم الوجود الرابط لا العدم الرابط ـ كما عبر به المحقق الاصفهاني في بعض كلماته ـ، هذا مع استلزامه ارتفاع النقيضين في ظرف عدم الذات، وامتناع ارتفاعهما كامتناع اجتماعهما من الواضحات.

ايقاظ: لا يخفى ان البحث في جريان استصحاب العدم الازلي بلحاظ مبحث الاستصحاب صغروي، اذ بعد تحقيق كبرى الاستصحاب ونفي الاصل المثبت يقع الكلام في ان الاصل الازلي مثبت او لا.

واما بلحاظ مبحث العموم، فهو كبروي، لان البحث يقع في ان العدم

مأخوذ في موضوع حكم العام بنحو العدم النعتي فلا يجري الاصل، او بنحو العـدم المحمولي فيجري الاصل ويثبت حكم العام للمشكوك، ولاجل ذلك ناسب ذكره في مبحث العموم دون مبحث الاستصحاب.

ومما ذكرنا يظهر وهن ما ذكره بعض مراجع العصر من ان الاصل الازلي لا يستفاد من ادلة الاستصحاب عرفاً، كيف؟ وقد عرفت ما هو فيه من الدقة والعمق، فان عدم استفـادتـه عرفاً لا يمنع من جريانه لان العرف مرجع في تشخيص المفاهيم لا في تعيين المصاديق، وقد عرفت ان البحث صغروي بلحاظ ادلة الاستصحاب.

فلو شخّص بالدقة والتأمل وجود قطرة بول في الإناء حكم بنجاسته وان لم يرى العرف فيه بولاً. فلاحظ وتدبر والله سبحانه ولي العصمة والتوفيق.

انتهى مبحث استصحاب العدم الازلي، وبه ينتهي البحث العلمي في باب العموم والخصوص، فان ما يليه من الابحاث غير علمية دقيقة، ولاجل ذلك نكتفي بالتعرض في غالبها لمطلب الكفاية فيها وما يدور حوله وفي اطاره.

فصـل

ذكـر صاحب الكفـاية انـه قد يستظهر من البعض التمسك بالعمومات مع الشك في فرد من غير جهة احتمال التخصيص، كما اذا شك في صحـة الوضوء او الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل: «اوفوا بالنذور» اذا وقع متعلقاً للنذر، فيقال: يجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر لعموم وجوب الوفاء، وكل ما يجب الوفاء به يقع صحيحا للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

وليس هذ المعنى غريباً، بل هو واقع شرعا، فقد ورد صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر اذا تعلق بهما النذر بهذا القيد.

وقـد ناقشه صاحب الكفاية بان العمومات اذا كانت متكلفة لاحكام

العناوين الثانوية..

فتارة: يؤخذ في موضوعاتها احد الاحكام الثابتة بالعنوان الاولي، كعموم وجوب اطاعة الوالد، فانه مأخوذ في موضوعه جواز المأمور به من قبل الوالد وعـدم حرمته. وكعموم وجوب الوفاء بالنذر، فانه مأخوذ في موضوعه رجحان متعلقه وكونه طاعة.

واخرى: لا يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلاً.

ففي النحو الاول: مع الشك في الحكم المأخوذ في موضوع الحكم الثانوي لا مجال للتمسك بالعموم ولا يتوهم عاقل صحة التمسك به. كيف؟ والشبهة مصداقية بلحاظ نفس العام.

وفي النحو الثاني: يتمسك بعموم الدليل في اثبات حكمه مع الشك في فرد فيثبت له الحكم بعنـوانه الثانوي، فاذا كان محكوماً بعنوانه الاولي بغيره وقعت المزاحمة بين المقتضيين، فيؤثر الاقوى منهما لو كان، والا كان محكوما بحكم آخر كالاباحة فيما كان احد المقتضيين مؤثراً في الحرمة والآخر في الوجوب.

واما مسألة نذر الاحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، فصحتهما لدليل خاص، وهو يوجه بأحد وجوه ثلاثة:

الاول: ان يكون الدليل كاشفاً عن رجحانهما ذاتاً في هذه الحال، وانما لم يؤمر بهما لمانع يرتفع بالنذر.

الثاني: ان يكون الدليل كاشفا عن تحقق رحجانهما بنفس النذر.

الثالث: ان يكون الدليل مخصصا لعموم ما دل على اشتراط الرجحان في متعلق النذر.

هذا ما افاده صاحب الكفاية[1].

---

(١) الخراساني المحقق النسيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولا بد من التنبيه على امرين:

احدهما: انه ما المراد بالعموم الذي يظهر من البعض التمسك به، هل هو عموم: «وجوب الوفاء» مثلا ـ كما هو الظاهر ـ، او عموم مشروعية الوضوء، فان كان المراد عموم وجوب الوفاء، فلا متوهم له ولا يلتزم به أحد. وان كان عموم مشروعية الوضوء فالمقصود من الشك من غير جهة التخصيص ان كان هو الشك في شمول الدليل له في حد ذاته لاجماله وعدم اطلاقه فلا يتمسك به كما هو واضح.

وان كان هو الشك في كونه مضافاً وعدمه مع العلم بعدم شمول الدليل للمضاف، فهو شبهة مصداقية للمخصص، كما انه خلاف الفرض لان الفرض انه يعلم انه وضوء بالماء المضاف.

اذن فلم نعرف المقصود من موضوع الكلام نفيا واثباتا.

وثانيهما: انه (قدس سره) التزم في القسم الثاني لادلة الاحكام الثانوية بوقوع التزاحم بين الحكمين الاولي والثانوي.

وهذا لا يتلائم مع ما سيأتي منه في بحث التعادل والتر جيح وغيره من تقدم دليل الحكم الثانوي على دليل الحكم الاولي بالنظر العرفي. فالتفت ولا تغفل.

فصل

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

وقد حدد صاحب الكفاية محل البحث، فذكر ان البحث في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدم جوازه، انما هو بعد الفراغ عن ان اصالة العموم معتبرة من باب الظن النوعي لا الشخصي، وانها معتبرة في حق المشافه وغيره، وعدم كون العام من اطراف العلم الاجمالي بالتخصيص، بعد الفراغ عن هذه الجهات الثلاثة نوقع البحث في جواز العمل بالعام قبل الفحص

وعدمه، ليكون البحث شاملاً لجميع المباني والتقادير.

ومنه يظهر ان الاستدلال على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص بعدم حصول الظن الشخصي قبله، او عدم احراز حكم المشافه قبله، او لاجل العلم الاجمالي المانع من جريان اصالة العموم، ليس كما ينبغي لان البحث كما عرفت بعد الفراغ عن جميع هذه الجهات.

ثم انه ذهب الى عدم جواز العمل قبل الفحص اذا كان العام في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لان العمل باصالة العموم بلحاظ بناء العقلاء عليها، ولم يتبت بناء العقلاء على العمل بها قبل الفحص عن المخصص لو لم يقطع بعدمه.

وبالجملة: لو لم يقطع ببنائهم على عدم العمل بالعام قبل الفحص، فلا اقل من الشك فيه، وهو يكفي في التوقف لعدم الدليل حينئذ على العمل بالعام قبل الفحص.

واما اذا لم يكن العام في معرض التخصيص كالعمومات الواقعة في المحاورات العرفية فلا اشكال في ثبوت السيرة على العمل بها قبل الفحص عن المخصص.

وذكر بعد ذلك ان مقدار الفحص في المورد اللازم هو المقدار الذي يخرج به العام عن المعرضية للتخصيص، اذ الملاك ـ على ما عرفت ـ في وجوب الفحص هو معرضية العام للتخصيص.

هذا ما ذكره في الكفاية[1]، وقد اطال المحقق النائيني (قدس سره) الكلام في المقام، وتعرض الى بيان وجود العلم الاجمالي واوقع البحث الطويل في انحلاله[2]، ولا حاجة لنا في التعرض اليه، اذ سيأتي البحث عنه في محله ويوفى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٨٠ ـ الطبعة الاولى.

حقه، فما ذكره في الكفاية به الكفاية.

هذا بالنسبة الى احتمال المخصص المنفصل.

واما بالنسبة الى احتمال المخصص المتصل، فقد ذكر صاحب الكفاية ان الظاهر عدم لزوم الفحص عنه، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص. انتهى ما افاده في الكفاية[1].

وتحقيق الكلام فيه: ان صور الشك في القرينة المتصلة ثلاث:

الاولى: الشك في قرينية الموجود لفقدانه كما لو فقدت بعض كلمات الرسالة الموجهة الى شخص بحيث يحتمل ان تكون دخيلة في تغيير ظاهر الكلام. وفي هذه الصورة لا اشكال في التوقف عن العمل بظاهر الكلام الباقي.

الثانية: الشك في قرينيةالموجود لاجماله، كما لو كان الكلام محتفاً بما هو مجمل في معناه واحتمل اعتماد المتكلم عليه في تفهيم مرامه لصلاحيته للقرينية. والحكم في هذه الصورة هو التوقف كسابقتها وهو مما لا اشكال فيه.

الثالثة: ان يشك في مراد المتكلم،لاحتمال انه كان في نيّته نصب قرينة وغفل فلم يذكر القرينة، بل ذكر الكلام مجرداً. ولا اشكال في جواز التمسك بالظاهر ههنا وعدم الاعتناء بالاحتمال المزبور لاصالة عدم الغفلة. ولا معنى للفحص ههنا للعلم بعدم القرينة، كما انه قد يتمسك بالكلام مع فقدان المتكلم وانتفاء موضوع الفحص كما في موارد الوصايا.

واذا تبين حصر موارد الشك في القرينة المتصلة بهذه الصور الثلاث، وعرفت حكمها، تعرف انه لا وجه لانكار لزوم الفحص مع احتمال القرينة المتصلة، لانه اما لا يجوز العمل بالعام، واما لا معنى للفحص كي ينفى لزومه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فتدبر.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر ان الفحص ههنا يختلف عن الفحص اللازم في باب الاصول العملية، فانه ههنا عما يمنع عن الحجية وفي الاصول العملية عما يتم الحجية، اذ بدونه لا حجة[1]. وتابعه على ذلك المحقق النائيني[2]. وقد ناقشه المحقق الاصفهاني بمناقشة متينة[3]. والامر سهل جداً بعد ان كان هذا البحث عديم الثمرة بالمرّة فلاحظ.

فصل

وقع الكلام في الخطابات الشفاهية في أنها هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب او تعم غيره من الغائبين والمعدومين؟. وقد ذكر صاحب الكفاية ان الكلام يمكن ان يقع في جهات ثلاثة:

الاولى: في صحة تعلق التكليف ـ الذي يشتمل عليه الخطاب ـ بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين.

الثانية: في صحة مخاطبة غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين.

الثالثة: في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب لغير الحاضرين من الغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهم بقرينة الاداة.

وذكر ان النزاع في الجهتين الاوليتين عقلي وفي الثالثة لغوي.

اما الجهة الاولى: فقد افاد في مقام تحقيقها انه لا يصح تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم عقلاً، بمعنى بعثه او زجره فعلاً، لعدم قابلية المعدوم للانبعاث او الانزجار فعلاً، نعم يصح تعلق التكليف به بنحوين:

احدهما: التكليف الانشائي غير المشتمل على البعث والزجر، فانه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٨٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية /٣٤٥ ـ الطبعة الاولى.

خفيف المؤنة ولا مانع من تعلقه بالمعدوم فيصير فعلياً حين تحقق شرائطه. وهذا نظير انشاء الملكية في باب الوقف للبطون اللاحقة لتصير فعلية حين وجودها بنفس الإنشاء السابق.

وثانيهما: ان يتعلق به التكليف الفعلي بقيد الوجود، بمعنى ان يتعلق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي بهذا القيد، نظير الواجب المعلق، لكنه ههنا بالنسبة الى الموضوع لا المتعلق.

ومن هنا يظهر انه لا وجه لاشكال المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بانه يصح تعلق التكليف بامر استقبالي، وانه لا فرق بين تعلق التكليف بما لا يمكن تحققه الا في الاستقبال ـ كما هو مورد الواجب المعلق ـ وتعلقه بما لا يوجد الا في المستقبل[1] فانه غفلة عن تعرض صاحب الكفاية له وارادته من قوله: «واما اذا أُنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان». فلاحظ وانتبه.

واما الجهة الثانية: فقد ذكر انه لا يصح توجيه الخطاب الحقيقي الى غير الحاضر، لاجل التقوم الخطاب الحقيقي بالتفات المخاطب، وهو مفقود في الغائب والمعدوم.

واما الجهة الثالثة: فقد ذكر في تحقيقها: ان الادوات ان كانت موضوعة للخطاب الحقيقي كان استعمالها فيه موجباً للتصرف في المدخول وقصره على الحاضرين، كما ان استعمال المدخول في العموم يكون قرينة على عدم استعمال الاداة في الخطاب الحقيقي. واما اذا كانت موضوعة للخطاب الانشائي، فلا تكون موجبة للتصرف في المدخول لصحة تعلق الخطاب الانشائي بالغائب والمعدوم. والظاهر انها موضوعة للخطاب الانشائي الايقاعي، والاختلاف من

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٤٦ ـ الطبعة الاولى.

حيث الـدواعي كما هو الحال في بعض الصيغ الانشائية، كادوات الاستفهام والتمني والترجي كما تقدم منه ذلك.

نعم، المنصرف منها عند اطلاقها هو الإنشاء بداعي الخطاب الحقيقي، لكنه مع عدم المانع عنه، وهو موجود في كلام الشارع للعلم بعدم اختصاص التكاليف المنشاءة بمن حضر مجلس الخطاب. وقد استشهد على كونها موضوعة للخطاب الانشائي بصحة ارادة العموم من مدخولها مع عدم ملاحظة علاقة وعناية.

ودعـوى انـه أمـر ارتكـازي تندفع: بانه لا يلتفت اليه مع الالتفات والتفتيش، ولو كان ارتكـازياً لعلم به بالالتفات، اذ لا طريق الى معرفة انه ارتكازي الا ذلك.

ثم تعـرض الى توهم:ان وضـع الأداة للخـطاب الحقيقي لا يستلزم اختصاص المخاطبين بالحاضرين في خطاباته تعالى، لاحاطته بالموجود والمعدوم، والكل لديه على حد سواء.

ودفعه: بان الاحاطة لا تلازم صحة الخطاب، اذ المانع من صحة الخطاب هو عدم قابلية المعدوم للمخاطبة وهي لا ترتفع باحاطته جلّ شأنه.

ثم انـه بعد كل هذا ذكر ان ما تقدم، يبتني على القول بان المخاطب بالخطابات الالهية هو غير النبي (ص)، واما اذا كان المخاطب حقيقة هو النبي (ص) فلا محيص عن الالتزام باستعمال ادوات الخطاب في الخطاب الانشائي ـ ولو كان بنحو المجاز ـ اذ مدخولها غير مقصود بالخطاب حقيقة كما هو الفرض، فلا بد ان يكون مورداً لانشاء الخطاب لاحقيقة.

هذا ما أفاده صاحب الكفاية في المقام[1]، وقد نحا المحقق النائيني في

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٢٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

تحقيقه نحواً آخر، فأفاد (قدس سره): ان الكلام تارة يقع في القضايا الخارجية. واخرى في القضايا الحقيقية.

اما القضايا الخارجية، فالحق فيها اختصاص الخطاب بالمشافهين، لان خطاب الغائب فضلاً عن المعدوم يحتاج الى تنزيل وعناية، وهو خلاف ظاهر الخطابات.

واما القضايا الحقيقية ـ وهي القضايا المحكوم فيها على الموضوع المقدر الوجود كالقضايا الشرعية ـ، فالحق عموم الخطاب للغائب والمعدوم والحاضر، كعموم الحكم ثبوتا لهم جميعاً، اذ مخاطبة الغائب والمعدوم لا تحتاج الى اكثر من تنزيلهما منزلة الموجود وهو حاصل، اذ به تتقوم القضية الحقيقية، فلا يدفعه الاصل لانه ليس أمراً زائداً عن حقيقة القضية الحقيقية[1].

وقد اورد عليه السيد الخوئي[2] تبعا للمحقق الاصفهاني[3] بانه لا يكفي في صحة خطاب المعدوم والغائب تنزيلهما منزلة الموجود، بل يعتبر تنزيلهما منزلة الحاضر وهو أمر زائد على مقتضى القضية الحقيقية، فينفيه الاصل مع عدم الدليل عليه.

ثم ان صاحب الكفاية نقل للبحث ثمرتين وناقشهما، فيكون البحث مما لا ثمرة له عملية، وهما:

الاولى: حجية ظهور الخطابات للمعدومين والغائبين ـ بناء على عمومها لهم ـ وعدم حجيته بناء على عدم عمومها لهم.

وناقشها:

اولا: بانه تبتني على اختصاص حجية الظاهر بالمقصود افهامه وقد تقرر

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٩٠/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد إسحاق. محاضرات في اصول الفقة ٢٧٧/٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين ـ نهاية الدراية ٢١٩/٣ هوامش الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

عدم الاختصاص.

وثانيا: انه لو سلم اختصاص حجية الظاهر بالمقصود افهامه، فلا يختص المشافهون بكونهم مقصودين بالافهام، بل الناس كلهم مقصودون به وان لم يعمهم الخطاب.

الثانية: انه بناء على التعميم يصح التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية للمعدومين اذا وجدوا ولو اختلفوا مع المشافهين بالصنف، وبناء على عدم التعميم لا يصح التمسك لهم بالاطلاق، لانها انما تتكفل حكم المشافهين فقط، فلا بد من تسرية الحكم لغيرهم من وحدة الصنف، لانها موضوع قاعدة الاشتراك في الاحكام، لان دليلها الاجماع ولا ثبوت له في غير مورد اتحاد الصنف.

وقد ناقشها: بان المقصود باتحاد الصنف هو الاتحاد في ما اخذ قيداً للحكم، وعليه فيمكننا اثبات اتحاد الصنف ونفي دخالة الاوصاف الموجودة في المشافهين المفقودة في غيرهم باطلاق الخطاب من دون تقييد بالوصف، فان ارادة المقيد واقعاً مع عدم البيان يكون مخلًا بالغرض بالنسبة الى الاوصاف القابلة للتبدل.

وعليه، فسواء قلنا بالتعميم او بعدمه يمكن اثبات الحكم لغير المشافهين، ولو مع اختلافهم في الاوصاف التي لم تؤخذ قيداً في الحكم في لسان الدليل، لإمكان نفيها بالاطلاق[1].

فصل

اذا ورد عام ثم ورد بعده ضمير يرجع الى بعض افراده ، فهل يستلزم تخصيص العام اولا؟. وموضوع الخلاف ـ على ما ذكره في الكفاية ـ ما اذا وقعا في كلامين او في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٣١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كما في قوله تبارك وتعالى:﴿**والمطلقات يتربصن...**﴾الى قوله:﴿**وبعولتهن احق بردهن**﴾[١]ـ فان المراد بضمير بعولتهن المطلقات الرّجعيات ـ واما اذا كان مثل: «**والمطلقات ازواجهن أحق بردهن**» فلا شبهة في تخصيصه به، اذ ليس للعام حكم آخر كي يتخيل عمومه، بل ليس له الا الحكم الخاص فيخصص بلا كلام.

وقد ذكر صاحب الكفاية في مقام تحقيق الكلام: ان الامر يدور بين التصرف في العام بارادة خصوص المراد من الضمير الراجع اليه، والتصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما يراد من مرجعه ـ وهو العام ـ، او بارجاعه الى تمامه بنحو المجاز في الاسناد، فيسند الحكم المسند حقيقة الى البعض ـ يسند ـ الى الكل مجازاً. والمتعين هو العمل باصالة العموم وابقائه على عمومه، وذلك لجريانها بلا معارض، اذ لا تجري اصالة الحقيقة في جانب الضمير للعلم بالمراد الجدّي منه، واصالة الحقيقة انما تجري مع الشك في المراد، اما مع العلم بالمراد والشك في كيفية الاستعمال فلا تجري اصالة الحقيقة لان المتيقن من دليل اصالة الظهور هو الصورة الاولى[٢].

وقد وافقه المحقق النائيني في اختيار جريان اصالة العموم وعدم جريان اصالة عدم الاستخدام ـ التى جعلها هي المعارضة بدواً مع اصالة العموم ـ، ووجهه بوجوه ثلاثة:

الاول: ان الاستخدام انما يلزم من إرادة خصوص الرّجعيات من الضمير لو كان العام المخصص مجازاً ليكون الخاص معنى آخر للعام، والصحيح خلاف ذلك كما عرفت، فليس هناك معنى آخر للعام يراد من ضميره كي يستلزم ذلك الاستخدام.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٣٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثاني: ان اصالة عدم الاستخدام انها تجري مع الشك في المراد لا في كيفية الارداة.

ثم اورد على نفسه: بانه اذا كان لجريان اصالة عدم الاستخدام مع الشك في كيفية الارادة أثر فلا مانع من جريانها، وان لم يكن لها أثر في تعيين المراد للعلم به ـ وما نحن فيه كذلك ـ، اذ جريانها يلازم تخصيص العام فيثبت بها، نظير جريان الاصل العملي لاثبات لازم مجراه، كما لو كان ثوب نجس فلاقته اليد مع الرطوبة وشك في انه هل طهر قبل الملاقاة او لا؟. وكان الثوب عند الشك والعلم بنجاسته خارجاً عن محل الابتلاء، فان استصحاب نجاسته يجري لاثبات نجاسة اليد وان لم تكن نجاسته قابلة للتعبد لخروجه عن محل الابتلاء، واذا صححنا ذلك في الاصل العملي فليكن الحل كذلك في الاصل اللفظي.

واجاب عنه: بان نجاسة الملاقي من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقى - بالفتح ـ، فاستصحاب نجاسته يترتب عليه نجاسة ملاقيه ويكون حاله حال استصحاب الامر التكويني لاثبات أثره الشرعي مع انه في نفسه غير قابل للتعبد.

واما تخصيص العام، فليس أثراً شرعياً لاصالة عدم الاستخدام، بل هو من ملازماته العقلية، فيكون أصل عدم الاستخدام بالنسبة اليه مثبتاً، فلا بد من اثبات الملزوم في نفسه كي يثبت لازمه تبعاً له، وقد عرفت عدم جريان الاصل في اثبات عدم الاستخدام في نفسه.

اقول لا ملزم لهذا التطويل في الايراد والجواب، اذ لنا ان نقول بان عدم جريان الاصل اللفظي مع العلم بالمراد والشك في كيفية الارادة ليس من جهة عدم ترتب الاثر عليه، بل من جهة ان المتيقن من دليله غير هذه الصورة، وانه لا دليل عليه في هذه الصورة اذ ليس بناء العقلاء على جريانه فيها، كما اشار الى ذلك صاحب الكفاية في كلامه.

الثالث: ان المقال خارج عن مورد الاستخدام، اذ المستعمل فيه الضمير هو مطلق المطلقات لا خصوص الرجعيات، وارادة الرجعيات كان بدليل آخر وهو عقد الحمل، فلا اختلاف بين المستعمل فيه العام والمستعمل فيه الضمير.

هذا ما افاده (قدس سره) نقلناه ملخصاً[١].

وتحقيق الحال ان يقال: ان المراد بالاستخدام تارة: يكون استعمال اللفظ في معنى وارادة معنى آخر له من ضميره. واخرى: يكون عبارة عن اختلاف المراد الجديّ من اللفظ وضميره. فاصالة عدم الاستخدام على الاول تفيد وحدة المستعمل فيه الضمير مع اللفظ. وعلى الثاني تفيد وحدة المراد الجدي منهما ولو مع اختلاف المستعمل فيه.

وعليه، فنقول: ان اصالة العموم لا تعارضها اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الاول، وذلك لما تقدم من ان الحق ان ارادة الخاص جداً من العام لا تستلزم استعمال العام في الخصوص لانفكاك المراد الاستعمالي عن المراد الجدي.

وعليه، فالاستخدام ثابت سواء اريد من العام العموم اوالخصوص، لاستعماله في العموم على كلا التقديرين فلا وجه حينئذ لاجراء اصالة عدم الاستخدام، فاصالة العموم تكون بلا معارض.

واما اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الثاني، فقد ادعى: ان مستندها هو ان وحدة المراد الجدي من الضمير ومرجعه من الظهورات السياقية. وعليه فيحصل التعارض بينها وبين اصالة العموم، لاختلاف مؤداهما، فلو لم تكن مقدمة على اصالة العموم كانت معارضه وتكون النتيجة هي التساقط، والنتيجة تكون هي التخصيص حكماً.

ولكن يرد على هذا القول:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٩٣ ـ الطبعة الاولى.

اولا: ان الاستخدام بهذا المعنى لا يتأتى الا في باب العام والضمير.

اما في مثل: «رأيت اسداً وضربته» فلا وجه لان يدعى وحدة الاستعمال بان يراد من: «اسد» وضميره هو الحيوان المفترس، لكن يختلفان في المراد الجدي فيراد من أسد جداً الحيوان المفترس ويراد جداً من الضمير الرجل الشجاع.

نعم، في ما نحن فيه يمكن تأتيه، فيكون المستعمل فيه العام والضمير واحداً، ولكن يراد جداً من العام العموم ومن الضمير الخصوص. اذن فلا معنى لتفسير الاستخدام بهذا الوجه لعدم تأتيه في مطلق الموارد التي يحتمل فيها الاستخدام.

فان قلت: يمكن تأتي هذا المعنى من الاستخدام في مثل: «رأيت أسداً وضربته»، اذ يمكن استعمالها معاً في الحيوان المفترس ويراد من الضمير الرجل الشجاع بنحو الحقيقة الادعائية.

قلت: هذا خلاف الوجدان، وذلك لان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعي وارادة الفرد انما هو من باب الاطلاق لا الاستعمال، اذ لا يستعمل لفظ: «الخبز» في: «أكلت الخبز» في الفرد المأكول بل يطلق عليه، فالحقيقة الادعائية عبارة عن اطلاق لفظ الأسد المستعمل في معناه الحقيقي على زيد بادعاء انه فرد للحيوان المفترس. ثم ان الواضح ان الضمير لا يستعمل في المعنى المراد من مرجعه، بل يستعمل في معناه المبهم ويراد به مرجعه بنحو الاطلاق.

فارادة الرجل الشجاع من الضمير بنحو الحقيقة الادعائية تستلزم تعدد الاطلاق وان يكون هناك اطلاقان أحدهما اطلاق الضمير على الحيوان المفترس والآخر اطلاق الحيوان المفترس على فرده الادعائي، والتعدد خلاف المرتكز في مثل هذا الاستعمال. فتدبر.

وثانيا: ان ما ادعي لهذا الاصل من المنشأ وهو الظهور السياقي وعورض به اصالة العموم، امر لا اساس له عند العقلاء، بل وحدة المراد الجدي من

الضمير ومرجعه انما تستفاد في سائر الموارد من البناء العقلائي على مطابقة مقام الاثبات لمقام الثبوت وان المراد الاستعمالي هو المراد الجدي. فانه اذا اتحد المراد الاستعمالي للضمير ومرجعه، فبضميمة هذا البناء العقلائي يستفاد وحدة المراد الجدي للضمير ومرجعه، وليس لدينا وراء هذا الامر أمر آخر نعبّر عنه بالظهور السياقي يبني عليه العقلاء في محاوراتهم، بل لا معنى له بعد اداء نتيجته باصل آخر عقلائي لا تشكيك فيه.

واذا اتضح هذا المعنى فنقول: في المقام حيث يعلم بالمراد الجدي من الضمير وانه يخالف المراد الاستعمالي لو كان عاما، فلا يجري فيه الاصل العقلائي المزبور، وانما يجري في طرف العام فقط، فكانت اصالة العموم في العام محكمة ولا مزاحم لها اصلا.

والنتيجة: ان اصالة العموم جارية ولا تزاحمها اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الاول. هذا مع ما تقدم من المحقق النائيني من ان المستعمل فيه الضمير هو العموم فلا اختلاف فيه، فالمورد أجنبي عن الاستخدام بهذا المعنى. كما عرفت ان اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الآخر لا اساس لها. فما اختاره صاحب الكفاية هوالمتبع.

ثم ان صاحب الكفاية بعد ما ذكر ما عرفته قال: «لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم بان لا يعدّ ما اشتمل عليه الضمير مما يكتنف به عرفاً، والا فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى ما يقتضيه الاصول»[1]. ولم يرتضه المحقق النائيني ببيان: ان ملاك باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية هو ان يكون في الكلام لفظ مجمل بحيث لو كان المتكلم متكلاً عليه في بيان مراده لم يكن مخلاً بالغرض، وهو غير متوفر فيما نحن فيه، اذ الجملة المشتملة على الضمير تتكفل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

حكما غير الحكم الذي تتكفله الجملة المشتملة على العام، فلا يصح للمتكلم الاتكال على جملة الضمير في مقام البيان[1].

اقول: تحقيق الصحيح من هذين الكلامين يتضح عند التعرض لتحقيق اصل موضوع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية في مبحث حجية الظواهر فانتظر والله سبحانه الموفق.

فصل:

ذكر صاحب الكفاية وقوع الاتفاق على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة، ولعل الوجه فيه ما قيل: من ان المنطوق لا يعارض العموم وانما يعارضه المفهوم، فتقديم العموم على المفهوم اما ان يكون مع عدم التصرف في المنطوق او معه، والاول ممتنع لاستلزام المفهوم للمنطوق بنحو الاولوية، والثاني يستلزم رفع اليد عما ليس بطرف المعارضة للعموم وهو لا وجه له، فيتعين تقديم المفهوم على العموم وتخصيصه بغير مورده. كما ذكر (قدس سره) وقوع الاختلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال: «تحقيق المقام انه اذا ورد العام وما له المفهوم في كلام او كلامين، ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع، فلا يكون هناك عموم. ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلابد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، اذا لم يكن مع ذلك احدهما أظهر، والا كان مانعا عن انعقاد الظهور او استقراره في الآخر. ومنه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذلك

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٩٥ ـ الطبعة الاولى.

الارتباط والاتصال، وانه لا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعوّل، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل»[1]. والمراد من كلامه (قدس سره) واضح لا يحتاج الى بيان.

لكن يتوجه عليه:

اولا: ان تقديم المفهوم الخاص على العام امر مسلم فقهياً، فايقاع البحث فيه لا نعرف وجهه، فهل يتوقف احد في ان المولى اذا قال: «اكرم كل عالم» ثم قال: «اكرم كل عالم اذا كان عادلا» ان الدليل الآخر يكون مخصصا للعام بمفهومه؟.

وثانياً: ان بيانه اجمالي ولا يتكفل حل المشكلة، اذ هو يتكفل بيان كبرى معروفة لكل احد، والمهم تحقيق صغرى ما ذكره، فجعله ما ذكره تحقيقاً للمقام ليس كما ينبغي.

وثالثا: ان عمدة الوجه في ثبوت المفهوم هو الاطلاق، فترديده بين ان يكون المفهوم وضعيا او اطلاقياً مستدرك.

ثم انه كان ينبغي بيان مركز التنافي بين العام والمفهوم، وهو دلالة المنطوق على الخصوصية الملازمة للمفهوم، فلا بد من علاج التنافي في هذا المقام، وستعرف انشاء الله تعالى عن قريب.

وقد تعرض المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا البحث واطال فيه الكلام، فتعرض اولاً لبيان معنى مفهوم الموافقة وانه ما وافق المنطوق سلباً وايجاباً، ومعنى مفهوم المخالفة وانه ما خالف المنطوق في السلب والايجاب، ثم تعرض الى ان مفهوم الموافقة تارة يكون بالاولوية. واخرى بالمساواة كما في موارد العلّة المنصوصة، وذكر الاختلاف في مؤدّى مثل قوله: «الخمر حرام لانه مسكر» ومثل:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

«الخمر حرام لاسكاره»، وان الاول يستفاد من عموم الحكم لمطلق المسكر دون الثاني، وبيّن وجه الاختلاف. ولا يهمنا التعرض اليه لعدم ارتباطه بما نحن فيه.

ثم تعرض لتحقيق البحث في مفهوم الموافقة بقسميه:

اما مفهوم الموافقة بالاولوية فذكر: انه قد يدعى تقدمه على العموم للوجه السابق الذي عرفته في صدر البحث، وناقشه (قدس سره) بان المنطوق كما يدل بالاولوية على حكم آخر مناف للعام كذلك العام يدل بالاولوية على ما ينافي حكم المنطوق. وذلك لان العام بعمومه ينفي الحكم عن مورد المفهوم فهو يدل بالاولوية على نفي حكم المنطوق. فيتحقق التعارض بين المنطوقين.

وعليه، فان كان المنطوق أخص مطلقا من العموم كما لو ورد: «لا تكرم الفساق» وورد: «اكرم فساق خدّام العلماء» الدال بالاولوية على وجوب اكرام العلماء، كان المفهوم مقدما على العام ولو كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ـ كما في المثال ـ، لعدم امكان رفع اليد عن المفهوم بنفسه، ولا يمكن رفع اليد عن المنطوق لانه اخص مطلقاً من العموم فيقدم عليه، فيكون المورد من موارد تقديم احد العامين من وجه على الآخر لمرجح فيه.

وان كان بين المنطوق والعام عموماً من وجه كما لو ورد: «لا تكرم الفساق» وورد:«اكرم خدام العلماء» الدلال بالاولوية على وجوب اكرام العلماء. فان قدم المنطوق على العموم في مورد التعارض كان المفهوم مقدماً على العموم ايضا، وان قدم العموم علي المنطوق فخرج الخادم الفاسق عن المنطوق فلا يثبت بالاولوية الا وجوب اكرام العلماء العدول فلا تعارض بينهما حينئذ.

واما مفهوم الموافقة بالمساواة فقد ذكر: ان الكلام فيه هو الكلام في سابقه بلا اختلافٍ في الحكم[1].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٤٩٨ ـ الطبعة الاولى.

وقد اورد عليه المقرر (دام ظله): بانه لا وجه للتفكيك بين قسمي المفهوم في البيان بعد ان كان حكمهما واحدا[١]. ولا يخفى ان هذا الايراد ايراد ادبي لا يرتبط بواقـع البحث، مع انـه لا وجه له لتعارض التفكيك في البيان لغرض الايضـاح، هذا لو لم يكن التفكيك البياني من المقـرر نفسـه في تقريره والا فالاشكال عليه.

والذي يرد على المحقق النائيني (قدس سره) فيما افاده في مفهوم الموافقة بالاولوية: ان مفروض الكلام اولاً هو عدم المنافاة بين المنطوق والعام بذاتيهما اصلاً، فدعوى المدعي لتقديم المفهوم كانت على هذا الاساس، ففرضه (قدس سره) كون نسبة المنطوق الى العام نسبة الخصوص المطلق او العموم والخصوص من وجه خروج عن مفروض البحث، اذ التعارض فيما فرضه يكون بين المنطوق والعموم راسا، فيتقدم عليه في الاول قهراً ويتساقطان مع عدم المرجح في الثاني. ولا يحتاج حينئذ الي ما اتعب به نفسه في اثبات منافاة العموم للمنطوق بالاولوية لانه ينافيه بدلالته اللفظية ومنطوقه. فالمثال الذي يتناسب مع مفروض البحث هو ما اذا ورد: «لا تكرم العلماء» ثم ورد: «اكرم خدام الفقهاء غير العلماء» فانه يدل بالاولوية على وجوب اكرام اسيادهم الفقهاء، مع عدم التنافي بين المنطوقين بذاتهما أصلا، ونسبة المفهوم الى العموم نسبة الخاص الى العام. ومثل: «لا تقل لهما افٍ»[٢] الدال بالاولوية على حرمة ضرب الوالدين بالنسبة الى دليل: «يجوز ضرب الاقارب»، لو فرض وجوده.

وتحقيق الكلام فيه: ان التعارض يكون في الحقيقة بين المنطوق والعام، اذ دلالـة مثل:﴿ لا تقل لهما اف ﴾[٢] عقلاً على حرمة الضرب،انها تكون باعتبار

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٠٠ هامش رقم (١) ـ الطبعه الاولى.
(٢) سورة بني اسرائيل، الآية: ٢٣.

استفادة ان تحريم قول الاف باعتبار انه أضعف افراد الإيذاء، فانه يلازم عقلا حرمة الاقوى منه من افراد الايذاء، وهو بهذه الدلالة المستلزمة عقلا لما عرفت، يتنافى مع عموم جواز ضرب الاقارب الشامل للوالدين، فان تجويز الفرد الاقوى يتنافى مع تحريم الفرد الاضعف ـ والا فلا منافاة بحسب ذات المنطوقين لاختلاف موضوعيهما ـ. وهكذا الحال في المثال الاول، فان دليل: «اكرم خدام الفقهاء» حيث دل على وجوب اكرامهم لارتباطهم بالفقهاء لا لخصوصية فيهم، كان دالاً بالملازمة العقلية على وجوب اكرام الفقهاء ومنافياً لاجل ذلك لما دل بعمومه على حرمة اكرامهم.

وعليه، فاذا كانت المنافاة بين المنطوقين، فلا بد في تقديم احدهما من ملاحظة الاقوى منهما والا فيتساقطان، كالدليلين الدال احدهما على وجوب اكرام زيد والآخر على حرمته، فانهما يتنافيان باعتبار لازمهما العقلي وهو نفي الآخر والا فمدلولاهما مختلفان.

وبالجملة: ما نحن فيه كسائر موارد المعارضة بالتبائن، فيقدم الاقوى منهما ظهوراً لو كان والا تساقطا. فلاحظ.

واما ما افاده في المفهوم بالمساواة وعطفه على مفهوم الموافقة. ففيه: ان الدليل المتكفل لحكم المنطوق إذا كان يتكفل بيان التعليل، راجعاً الى بيان كلي على موضوع كلي، فالدليل يتكفل بيان حكمين أحدهما على الموضوع الخاص والآخر على الموضوع العام. وعليه فلا بد من ملاحظة نسبة الحكم المنشأ بالعلة المنافي لعموم آخر لذلك العام، وإجراء القواعد المقررة المعلومة ولا وجه لفرض التعارض بين المنطوق والعام فانه خلف الفرض، اذ الفرض عدم منافاة المنطوق بنفسه للعموم، كما لو قال: «يحرم الفقاع لانه مسكر» ثم قال: «يجوز شرب كل ما يتخذ من العنب»، فان النسبة بينه وبين الحكم بحرمة كل مسكر العموم من وجه، ولا ينافي المنطوق بوجه كما لا يخفى.

وبعد ان تعرض (قدس سره) الى مفهوم الموافقة بما عرفت، تعرض الى تحقيق الكلام في مفهوم المخالفة، فذهب الى ان المستفاد من ظاهر كلام الشيخ (رحمه الله) التفصيل بين ما اذا كان العموم آبياً عن التخصيص فلا يخصصه المفهوم وما اذا كان غير آبٍ عنه فيخصصه، وجعل (قدس سره) بناءه على تقدم عموم العلّة في مفهوم النباء على المفهوم، وعدم تخصيصه بالمفهوم من هذا الباب، لان إصابة القوم بجهالة أمر مرغوب عنه شرعاً وغير قابل للاختصاص بمورد دون آخر.

واما بالنسبة الى سائر العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن، فبنى على تقدم المفهوم على العام لحكومته عليها، لان خبر الواحد بدليل حجيته يخرج موضوعاً عن العمل بالظن[1].

وناقشه (قدس سره) صدراً وذيلاً: بان الحكومة تجري في كلا الموردين والا لامتنع تقديم المفهوم على غير عموم العلة من العمومات.

ثم انه (قدس سره) تعرض لدعوى التفصيل بين صورة اتصال العام بماله المفهوم فيقدم عليه ويمنع عن انعقاد ظهور الكلام في المفهوم. وصورة انفصاله عنه فيقدم المفهوم لأخصيته[2]. وناقشها: بانه يمتنع تقدم العام على المفهوم في صورة الاتصال، وانه يستحيل ان يكون العام مانعا عن انعقاد الظهور في المفهوم، وذكر لذلك وجوهاً ثلاثة:

الاول: ظهور الكلام في المفهوم وان كان بالاطلاق كظهوره في العموم، الا ان جريان مقدمات الحكمة في اثبات المفهوم اسبق رتبة من جريانها في العموم، فيكون ما له المفهوم حاكما على الغموم، واحتفاف الكلام بما يصلح

---

(١) و (٢) الانصاري المحقق التسيخ مرتضى. فرائد الاصول/٧٢ ـ ٧٤ ـ الطبعة الحجرية.
كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار/٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

للقرينية انما يمنع من انعقاد الظهور في غير موارد الحكومة.

الثاني: ان الاحتياج لمقدمات الحكمة في اثبات المفهوم لاجل نفي البدل والشريك، اما رجوع القيد الى الحكم لا الى الموضوع ـ وهو مناط ظهور الكلام في المفهوم ـ فهو يستفاد من ظهور وضعي، وهو مقدم على الظهور الاطلاقي في جانب العموم، ولا يصلح هذا لمنع الظهور الوضعي، فيقدم على العموم لا محالة.

الثالث: ان المفهوم حيث يثبت من جهة ظهور الكلام الوضعي في رجوع القيد الى الحكم، وظهوره الاطلاقي في نفي البدل والشريك، فتقدم العموم عليه لابد وان يكون منشؤه اما تصرفه في الظهور الاول او الثاني. وكلاهما منتف، لان الاول ظهور وضعي لايقاومه ظهور العموم لانه اطلاقي. والثاني لا تعرض للعام لنفيه، اذ هو يتكفل جعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود من دون تعرض لاثبات البدل ونحو ذلك. هذا خلاصة ما افاده (قدس سره)[1].

تحقيق الكلام: ان جهة الاشكال والشبهة التى كان منشأً لايقاع البحث في تقدم المفهوم الخاص على العام وافراده في الكلام عن سائر الخصوصات هي: ان المفهوم انما يستفاد من دلالة المنطوق على خصوصية ملازمة للمفهوم كخصوصية العلية المنحصرة في الشرط، وبما ان الدلالة على هذه الخصوصية بالاطلاق، لم يناهض المفهوم العام، لان الدال عليه هو الاطلاق وهو لا يتقدم على ظهور العموم، بل مقتضى القاعدة تقدم العموم عليه بناء على كون ظهوره وضعياً، وتقدم الخاص على العام ليس لدليل خاص كي يؤخذ باطلاقه، بل لاجل أظهريته وهي منتفية في مورد كون الخاص مدلولا للاطلاق، بل يكون شأنهما شأن العامين من وجه.

والجواب عن هذه الشبهة: ان تعارض الاطلاقين او الدليلين اللذين بينهما

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٠١/١ ـ الطبعة الاولى.

عموم من وجه لا يلازم دائما سقوطهما، بل قد يلتزم بتقديم احدهما لخصوصية، كما لو كان الالتـزام بتقديم احدهما في المجمع موجباً لالغاء دخالة خصوصية احدهما في الحكم بالمرة، كما يقال بتقديم ما دل على طهارة بول وخرء الطائر على ما دل على نجاسة بول وخرء غير مأكول اللحم مع ان بينهما عموماً من وجه، ببيان: ان الالتزام بنجاسة بول وخرء الطائر غير مأكول اللحم وتخصيص الطهارة بالطائر الماكول اللحم يستلزم الغاء خصوصية دخالة الطير في الطهارة، اذ مأكول اللحم طاهر مطلقاً بلا خصوصية للطير وغيره، وهو ينافي ظهور الدليل في دخالة الطير في الحكم بالطهارة الذي هو أقوى من الظهور الاطلاقي. وهذا البيان لا يتأتى لو قدم دليل طهارة بول وخرء الطير على الدليل الآخر كما لا يخفى. فيقدم هذا الدليل، لان تقديم الدليل الآخر عليه يلازم طرحه بالنسبة الى موضوعية العنوان المأخوذ فيه.

وفيما نحن فيه يجري نظير هذا البيان، وذلك لان الدليل المشتمل على الشـرط ـ مثلا ـ ظاهر في حد نفسه في دخالة الشرط في ثبوت الحكم بنحو الاجمال، واذا انضم اليه الاطلاق الدال على نفي العدل والشريك تتم الدلالة على المفهوم. فاذا فرض تقديم العام كان ذلك ملازماً لإلغاء ظهور دليل المفهوم في دخالة الشرط في ثبوت الحكم، اذ العموم ينفي دخالة القيود، وهذا الظهور ليس باطلاقي كي لا يصلح لمصادمة العام.

وبـالجملة: العـام انما يصادم دليل المفهوم في دلالته على اصل دخالة الشرط في الحكم التى هي أسبق رتبة من دلالته على المفهوم. ودليل المفهوم بلحاظ هذه الدلالة أقوى من دلالة العام على العموم. فلاحظ.

وبهذا البيان ينحل الاشكال، ولذا لم يتوقف أحد عملاً كما عرفت في تقديم دليل: «اكرم العلماء اذا كانوا عدولا» على دليل: «اكرم كل عالم».

وبهذا البيان لا بد من تحقيق الكلام، لا بالنحو الذي سلكه في الكفاية،

او بالنحو الذي سلكه المحقق النائيني من تعرضه لصغرى من صغريات المورد، والبحث فيها مع الشيخ مع موافقته له في الكبرى، وعدم بيان نكته تقديم الدليل الدال على المفهوم اذا كان منفصلا عن العام، بل اكتفى بمجرد الدعوى وإرساله إرسال المسلمات مع أنك عرفت قوة شبهة التوقف في التقديم، وكلامه مع الشيخ وان كان لا تخلو عن بعض المناقشات لكن أهملنا التعرض لها ايكالا ذلك الى محله فانتظر. فتدبر والله سبحانه العالم الموفق.

فصل

اذا تعقب الاستثناء جملًا متعددة ، كما اذا قال المولى : « اكرم العلماء واكرم التجار واكرم الأدباء الا الفساق منهم»، فهل الظاهر رجوعه الى الكل او الى خصوص الاخيرة او لا ظهور له في احد الامرين؟.

وقد ذكر صاحب الكفاية انه لا اشكال ولا خلاف في تخصيص الاخيرة به على كل حال، اذ رجوعه الى غيرها بالخصوص على خلاف طريقة اهل المحاورة، ولا اشكال في صحة رجوعه الي الكل ثبوتاً وان تراءى من كلام المعالم[1] وجود الاشكال فيه، وعلّل عدم الاشكال ثبوتاً في رجوعه الى الكل بقوله: «وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً اصلا في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً او خاصا، وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال، وتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوماً »، ثم تعرض الى مقام الاثبات[2].

اقول: الاشكال الثبوتي بحسب النظر الاولي قوي ومتين، وذلك لانه

---

(١) العاملي جمال الدين .معالم الدين /١٣٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٢٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بناء على ان الموضوع له الحروف والادوات هو النسبة الكلامية ـ بتعبير المحقق النائيني[١] ـ، والوجود الرابط ـ بتعبير المحقق الاصفهاني[٢] ـ وقد عرفت اختياره، بناء على هذا الرأي يمتنع استعمال الاداة في الاستثناء من جميع الجمل، لتعدد الربط بين المستثنى والمستثنى منه بتعدد المستثنى منه، واداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات الربط وواقعه، فيمتنع ان تستعمل ويراد بها الربط المتعدد لاستلزام ذلك استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال كما تقدم بيانه.

وبالجملة: الاشكال الثبوتي في رجوع الاستثناء الى الجمل كلها هو استلزام ذلك لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال.

وقد عبر المحقق الاصفهاني في مقام تقريب الاشكال، بان الاداة موضوعة للاخراجات الخاصة. [٣]وهو لا يتلائم مع ما ذهب اليه من ان الموضوع له هو الوجود الرابط، وهو غير الاخراج الخاص فيما نحن فيه، بل هو النسبة الاخراجية الاستثنائية.

وقد يقال في دفع هذا الايراد: انه انما يلزم لو كان الاستثناء من كل واحد واحد من إلجمل على حدة وبنحو العموم الاستغراقي واما اذا كانت العمومات ملحوظة في الاستثناء بنحو العموم المجموعي، بان يكون الاستثناء من المجموع لا من كل واحد واحد، فيكون طرف الربط واحداً لامتعدداً، فلا تعدد للربط فلا يلزم المحذور المدعى[٤].

ويرد هذا القول ان اخذ المجموع طرفاً للربط اما بلحاظ عنوان آخر منطبق على الكل، والاستثناء منه. واما بلحاظ نفس العمومات بنحو المجموع، والاستثناء منها كذلك. والاول: يتنافى مع الوجدان، اذ لا نرى عنوانا آخر أخذ

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١٨/١ ـ ٢٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١٦/١ ـ ١٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) و (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٤٨/١ ـ الطبعة الاولى.

طرفاً للاستثناء. والثاني: بعيد عن طريقة المحاورة العرفية، لاستلزامه ان يلحظ كل واحد من العمومات بلحاظين، احدهما استقلالي في مقام تعلق الحكم به، والآخر ضمني في مقام الاستثناء، وهو لو لم يكن محالا عقلا فلا اقل من انه تكلف لا دليل عليه.

وتحقيق الحال ان يقال: ان بعض الحروف لا يتكفل في بعض موارد استعماله بيان الربط بين مدخوله والمفهوم السابق عليه في الكلام، نظير ما يقال في مثل: «زيد في الدار» من ان طرف الربط ليس زيداً، بل هو مقدر مثل: كائن او مستقر.

وقد يتكفل في بعض استعمالاته الربط بين المفهوم اللّاحق والسابق في الكلام مثل: «زيد في الدار جاءني» فان: «في» رابطة بين زيد والدار في هذا المثال دون المثال الاول. وعليه فنقول: ان اداة الاستثناء تاره نقول: انها متكفلة لبيان الربط بين المستثنى والمستثنى منه. واخرى نقول: انها لا تكون متكفلة لربط المستثنى منه، بل تتكفل بيان ربط المستثنىٰ مع المستثني ـ بالياء ـ، نظير الفعل الدال على الاخراج كقوله: «اخرج». فعلى الاول يتوجه المحذور بالبيان السابق، وعلى الثاني لا يتوجه الاشكال، اذ لا تعدد لطرف الربط كما لا يخفى.

والذي نبني عليه هو الوجه الثاني، لبداهة صحة الاستثناء من الجميع من دون توقف، فانه يكشف عن ان وضعها و مفادها يتلاءم مع ذلك، وليس ذلك الا الوجه الثاني.

واذا انتفى المحذور الثبوتي في رجوع الاستثناء الى الجميع، يقع الكلام في مرحلة الاثبات. ولا كلام في معنى: «الا» والخاص، انما الكلام وما عليه تشخيص الظهور هو معرفة المراد بالضمير وتعيين مرجعه، فما هو المقصود من الضمير في قوله «الا الفساق منهم»؟ هل الجميع او العام الأخير او هو مجمل؟.

فنقول: ان الضمير يؤتى به للاشارة الى معنى متعين، ولا يصح ارادة المعنى منه

من دون ان يكون معينا. فمع عدم سبق معنى بالمرة لا ذكراً ولا ذهنا، لا معنى لان يقال: «هو كذا» اذ يتساءل ما المراد بـ: «هو»؟ ويستنكر عليه مثل هذا الابهام في مقام التفاهم. فالتعين لا بد منه في صحة استعمال الضمير.

وعليه، فتارة: يتحد المحمول ويتكرر ذكر العمومات فقط، بان يقال: «اكرم العلماء والتجار والادباء الا الفساق منهم».

واخرى: يتكرر المحمول سواء اتحد نوعه ام اختلف بدون عطف بان يقال: «اكرم العلماء، أضف التجار، احترم الادباء الا الفساق منهم».

وثالثة: يتكرر المحمول مع العطف بان يقال: «اكرم العلماء واضف التجار واحترم الادباء الا الفساق منهم».

ففي الصورة الاولى: يكون الضمير راجعا الى الجميع، وذلك لانه المعنى المتعين الصالح لرجوع الضمير اليه، اما الخصوص الاخيرة فلا تعين له ذهنا من بين العمومات الأُخرى، وكونه اقرب العمومات الى الضمير لا يوجب التعين، والا فالابعد ايضاً فيه خصوصية وهي الابعدية. فلا يصلح العام الأخير لرجوع الضمير اليه، فيتعين رجوعه الى الجميع.

وفي الصورة الثانية: يتعين رجوع الضمير الى الاخيرة، اذ بيان كل حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها والمنتهى عن شؤنها، وهذا الامر يوجب نوع تعين للاخيرة من بين الجمل الاخرى السابقة عليها، اذ هي المعهودة فعلا دون السوابق لفرضها كالمغفول عنها، وعلى هذا جرت سيرة العرف، فانه اذا تعددت مطالب الكتاب او الكلام الواحد المتصل، ثم الحق الاستثناء باحدهما كان راجعا اليه ولا يلتزم برجوعه الى جميع المطالب السابقة لاجل ذكرها، اذ الاخير له تعين من بينها يوجب صرف الضمير اليه فقط.

واما الصورة الثالثة: يكون الكلام مجملا، اذ يحتمل ان يكون استقلال

الأخير في الحكم موجباً لتعينه عرفاً من بينها، كما يحتمل ان يكون ربط الأخير بحرف العطف موجبا لعدم تعينه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، فهي من جهة العطف يحتمل كونها كالصورة الاولى، ومن جهة الاستقلال في الحكم يحتمل كونها كالصورة الثانية، فيكون الكلام مجملاً، ولكن تخصيص الاخيرة قدر متيقن.

هذا غاية تحقيق الكلام، وقد عرفت ان موضوعه هو تعيين مرجع الضمير المذكور في الكلام او المقدر، لوضوح ارادة استثناء العنوان المضاف الى العام وان لم يضف اليه لفظاً ولاجل ذلك كان خاصا، فالمراد من: «اكرم العلماء الا الفساق» «الا فساقهم» والا فعنوان الفساق عام ونسبته الى العلماء نسبة العموم من وجه، فلا معنى لتخصيص العام به.

ثم انه لا يخفى على المتأمل ما في كلام المحقق النائيني من النظر، حيث ذكر (قدس سره): ان الموضوع تارة يكون مكرراً في الجملة الاخيرة. واخرى لا يكون مكررا، بل هو يكون مذكوراً في الجملة الاولى، كما اذا قال: «اكرم العلماء واضفهم واطعمهم الا فساقهم». ففي الصورة الاولى حيث ان عقد الوضع ذكر في الجملة الاخيرة فقد اخذ الاستثناء محلّه فيحتاج تخصيص غيرها الى دليل آخر. وفي الصورة الثانية رجع الاستثناء الى الجميع لعدم ذكر الموضوع الا في صدر الكلام، فلا يصلح الاستثناء للرجوع الا اليه واذا رجع اليه خصص الجميع لا محالة[1].

فإن ما ذكره غير تام في كلتا الصورتين. اما ما ذكره في الصورة الاولى فلان اخذ الاستثناء محله ليس امراً يحكم في باب الظهور وما يفهم عرفاً من الكلام كما لا يخفى، فهو استدلال خارج عن الطريقة الصناعية. واما ما ذكره

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٩٦/١ ـ الطبعة الاولى.

في الصوره الثانية فقد اورد عليه المحقق الاصفهاني: **بانه خلط بين «الا»** الوصفية و «الا» الاستثنائية، فان الاولى لا ترجع الى الضمير لان الضمير لا يوصف. اما الاستثناء منه فلا مانع منه[1].

واما ما ذكره صاحب الكفاية من تشبيه المقام بصورة تعدد المستثنى[2]. فهو ليس كما ينبغي وذلك: لان المستثنى تارة: يكون متعدداً مصداقا، لكنه واحد بالعنوان، كعنوان: «الفساق». واخرى: يكون متعدداً عنواناً. فالاول: لا اشكال فيه لوحدة طرف الربط ولكنه لا يشبه المورد. الثاني: تارة يكون مع العطف كان يقول: «اكرم العلماء الا الفساق والنحويين». واخرى بدون العطف.

فالاول: لا اشكال فيه، لان الربط وان تعدد لكن الدال متعدد أيضا، اذ هو في الاول اداة الاستثناء وفي الثاني اداة العطف. فهو لا يشبه المورد من جهة تعدد الربط ووحدة الدّال المذكورة في الاشكال.

والثاني: لم يثبت جوازه، بل محذور تعدد المستثنى منه يسري اليه ويرد فيه بلا تفاوت لتعدد الربط ووحدة الدال. فتدبر.

والخلاصة: ان ما ذكرناه هو الذي ينبغي ان يقال فان فيه تحقيق المقال(*).

فصل:

وقع الكلام في جواز تخصيص العام الوارد في الكتاب بخبر الواحد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/٢٩٤ من هوامش الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

* تنبيه: قد عرفت ان الاشكال الثبوتي لا ينحل بما ذكر من رجوع الاستثناء الى المجموع، لانه يتصور باحد نحوين كلاهما بعيدان عن طريقة المحاورة.

ولكن سيدنا الاستاذ (دام ظله) عدل عن ذلك ـ بعد البحث معه (مد ظله) ـ و التزم بامكان رجوع الاستثناء الى المجموع، لوجود عنوان واحد جامع للعمومات، وهو الضمير، فانه عنوان مبهم قابل للانطباق على الجميع كما عرفت. وعليه فيندفع المحذور الثبوتي بهذا الوجه ايضاً، وينحصر البحث حينئذٍ في تعيين مرجع الضمير. فلاحظ وتأمل جيداً و الله سبحانه الموفق.(منه عفي عنه).

غير المحفوف بالقرينة القطعية، مع الاتفاق بجواز تخصيصه بالكتاب وبالخبر المتواتر وبخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية.

وقد التزم صاحب الكفاية بجوازه بلا ارتياب لوجهين:

احدهما: قيام سيرة الاصحاب على العمل بخبر الأحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمة (ع).

وثانيهما: لزوم الغاء الخبر او ما بحكمه لندرة خبر لا ينافي عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وقد قرب عدم جواز التخصيص به بوجوه:

اولها: ان العام الكتابى قطعي الصدور، والخبر ظني السند فلا يقاوم العام.

ورده صاحب الكفاية: بان ذلك لا يمنع التصرف في دلالته الظنية، والا لامتنع تخصيصه بالخبر المتواتر مع انه جائز بلا كلام.

وذكر ان السّر فيه: ان المعارضة بين اصالة العموم ودليل حجية الخبر، وبما ان الخبر بدلالته وسنده صالح للتصرف في اصالة العموم، لحكومته او وروده عليها، لانه رافع لموضوعها تعبداً، ولذا لو تيقن بمضمون الخبر يرتفع موضوع اصـالة العموم تكويناً، كان الخبر مقدماً على العام. واصالة العموم لا تصلح للتصرف في اصالة الحجية لانها لا ترفع موضوعها كما لا يخفى.

وثانيها: ان ما يدل على حجية الخبر هو الاجماع، والقدر المتيقن منه ما لا يوجد على خلافه دلالة ولو كان مثل عموم الكتاب.

ورده في الكفاية: بان الدليل لا ينحصر بالاجماع، كيف؟ وقد عرفت قيام السيرة على العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

ثالثهـا: ما دل من الاخبـار على وجـوب طرح المخالف للكتاب من الاخبار، وضربه عرض الجدار، وانها زخرف، ومما لم يقله الامام (ع)، وهي كثيرة جداً.

ورده في الكفاية بوجوه:

الاول: ان المراد بالمخالفة هي غير المخالفة بنحو العموم والخصوص، لانها ليست مخالفة بنظر العرف، ولا يرى العرف تنافي الدليلين اذا كانا كذلك.

الثاني: انه لو لم نقل بانصراف المخالفة عن المخالفة بالعموم والخصوص، فلا بد من كون ذلك للقطع بصدور الاخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بهذه المخالفة.

الثالث: قوة احتمال كون المراد انهم (عليهم السّلام) لا يقولون بغير قول الله تعالى واقعاً وان خالفه ظاهراً، لاطلاعهم على مراده الواقعي، وما يرى من كونه مخالفاً لايعدو سوى التخيل لا الواقع.

رابعها: انه اذا جاز التخصيص جاز النسخ بخبر الواحد، لانهما من واد واحد، اذ النسخ في الحقيقة تخصيص أزماني، وقد قام الاجماع على عدم جواز النسخ به، فيدل على عدم جواز التخصيص به.

وردّه في الكفاية: بان عدم جواز النسخ به لقيام الاجماع، وهو لا يلازم الاجماع على عدم جواز التخصيص به وان اشتركا في كونهما معاً من التخصيص، لوجود الفرق و هو توّفر الدواعي الى نقل النسخ وضبطه دون التخصيص، فلا يكتفى في النسخ بالظن دون التخصيص.

هذا توضيح كلام الكفاية، وليس فيه ما يحتاج الى تطويل البحث الا ما ذكره في تفسير الروايات الآمرة بطرح المخالف للكتاب، وبما انه يقع البحث فيها في مبحث حجية خبر الواحد ومبحث التعادل والترجيح فنوكل الكلام فيه الى محله منها. فتدبر[1].

* * *

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فصل:

في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص. وقد ذكر في الكفاية ان الخـاص والعام المتخالفين يختلف حالهما من حيث التخصيص والنسخ، فتارة يكون الخاص مخصصاً. واخرى يكون ناسخا. وثالثة يكون منسوخاً بالعام، وذكر في بيان ذلك ـ بعد تسليم أمرين: احدهما: امتناع التخصيص بعد وقت العمل بالعام لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. وثانيهما: امتناع النسخ قبل حضور وقت العمل ـ ان الخاص ان كان مقارنا مع العام او بعده قبل حضور وقت العمل به كان مخصصا، وان كان بعد حضور وقت العمل به كان ناسخا، اذ التخصيص يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة، نعم يستثنى من ذلك صورة ما اذا لم يكن العام وارداً لبيان الحكم الواقعي كما هو الحال في غالب العمومات الواردة في لسان الشرع، فانه يكون الخاص مخصصا له. وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص دار الامر بين كون الخاص مخصصاً وكونه منسوخا، ويتحقق التصادم بين ظهور العام في العموم وظهور الخاص في الدوام والاستمرار، وبما ان التخصيص اشتهر وذاع كان ظهور العام ولو كان وضعياً اضعف من ظهور الخاص الاطلاقي، وبذلك يتعين الالتزام بالتخصيص.

ثم انه تعرض لصورة الجهل بتاريخ ورود الخاص بعد العام وانه بعد العمـل به او قبله، وحكم بها بالـرجوع الى الاصول العملية، ولا تنفع كثرة التخصيص في ترجيحه، اذ غاية ما تستلزم، الظن بالتخصيص بلحاظ الغلبة ولا دليل على اعتبار هذا الظن.

ففرق بين الصورة السابقة وهذه الصورة، فان شهرة التخصيص تستلزم اقوائية احد الظهورين على الآخر ـ في الصورة السابقة ـ وليس الامر كذلك في صورة الجهل بالتأريخ لعدم الدوران بين الظهورين والتصادم بينهما.

ثم انه بعد ذلك ذكر ان تعين الخاص للتخصيص فيما لو ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، او ورد العام قبل وقت العمل بالخاص، يبتني على امتناع النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلا يتعين التخصيص، بل يدور امره بين النسخ والتخصيص، ولكن يلتزم بالتخصيص لأقوائية الظهور في الدوام من الظهور في العموم من جهة شهرة التخصيص وندرة النسخ.

هذا ما افاده صاحب الكفاية في المقام(١).

تحقيق الكلام: ان المراد من تأخير البيان عن وقت الحاجة المحكوم بالقبح أحد وجوه ثلاثة:

الاول: تأخير البيان عن وقت العمل والامتثال، كالانشاء الفعلي لوجوب الجلوس في المسجد أمس، فانه عبث لغو، اذ الحكم المذكور لا يترتب عليه شيء من الداعوية فيكون قبيحاً.

الثاني: تأخير البيان عن وقت البيان، بمعنى تأخير البيان عن الوقت الذي يكون المتكلم في مقام البيان، فانه قبيح ايضاً لانه خلف.

الثالث: تأخير البيان المفوت للمصلحة واستيفاء الغرض، فانه قبيح لاجل تفويت الغرض. وهذا غير مرتبط بالعام والخاص، بل هو وجه سارٍ في كل مورد من موارد عدم البيان المستلزم لذلك. كما لا يخفى.

والعمدة في وجه الاشكال في تأخير الخصوصيات هو الاول، فانه لا معنى للانشاء الفعلي للاحكام الخاصة في الزمان الماضي، فتأخير التخصيص عن وقت الامتثال والعمل قبيح سواء كان الخاص متكفلا لحكم الزامي او ترخيصي، اذ بعد مضي الوقت لا يبقى مجال لانشاء الالزام او الترخيص فيه لعدم ترتب الاثر المرغوب من جعل الحكم عليه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولكن هذا الوجه مع أهميته ومتانته مغفول عنه في كلمات الاعلام، وانما يتعرضون لوجهين الآخرين.

والذي يظهر من صاحب الكفاية ارادة الوجه الثاني، فان ما ذكره من تعين الخاص للنسخ اذا ورد بعد وقت العمل بالعام اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي دون ما اذا لم يكن وارداً لذلك، ظاهر جداً في كون نظره في تأخير البيان هو الوجه الثاني.

وهكذا المحقق النائيني فانه تابعه في ذلك، لانه وان اورد عليه بعدم امكان تكفل العام لبيان الحكم الظاهري، لكنه وافقه في ما هو المهم، وهو عدم تكفل العام لبيان الواقع فانه مشترك بينهما[1].

وعلى كل، فقد عرفت ان صاحب الكفاية ذهب الى تعين الخاص للتخصيص في مورد دوران الامر بين كونه مخصصا وناسخا او مخصصا ومنسوخا، وعلّله باقوائية الظهور في الدوام على الظهور في العموم لشهرة التخصيص وندرة النسخ.

وارود عليه المحقق النائيني بوجوه عديدة:

منها: ان اصالة العموم من الاصول اللفظية، واصالة عدم النسخ من الاصول العملية لانها مفاد استصحاب عدم النسخ لا انها مفاد الاطلاق، اذ الدليل المتكفل لاصل الحكم لا يمكن ان يكون بنفسه متكفلا لاثبات استمراره لتأخر الاستمرار رتبة عن الحكم. وعليه فعند التعارض يتقدم الاصل اللفظي على العملي لحكومته عليه، فلا بد من الحكم بالنسخ لا بالتخصيص.

وقد اختار (قدس سره) التخصيص بوجه آخر، فانه بعد ان قدم مقدمات ثلاث، تعرض في الاولى منها بكلام الكفاية المرتبط بتكفل العام لبيان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٠٦/١ ـ الطبعة الاولى.

الحكم الظاهري. وفي الثانية لبيان ان النسخ قبل وقت الحاجة معقول في الجملة وفي بعض صور جعل الاحكام. وفي الثالثة لبيان عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان من عادة المتكلم ذلك، لمصلحة هناك، كما هو الحال في المولى الشرعي. بعد ذلك ذكر ان مجيء الخاص المتأخر يمنع من جريان مقدمات الحكمة في العموم لصلاحية الخاص للتخصيص، ومع وجود ما يصلح للتخصيص وتقييد موضوع العام لا تتم مقدمات الحكمة، فاصالة العموم لا تكون جارية في نفسها عند ورود المخصص، لعدم المقتضي وهو مقدمات الحكمة لا لوجود المانع. ولا يختلف الحال بين ان يكون الخاص متأخراً او متقدماً، بل فيه اولى لأبعدية احتمال النسخ فيه، إذ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو سلم المانع من الالتزام بتخصيص الخاص المتأخر فلا يسلم قبح تقديم البيان عن وقت الحاجة. فلاحظ[1].

ولكن ما افاده لا يمكننا الالتزام به.

اما التزامه بان نفي النسخ مفاد الاستصحاب لا الاطلاق، فهو محل منع كما سيأتي الكلام فيه في محله، وخلاصة ما يدفع به: ان الدليل كما يتكفل باطلاقه ثبوت الحكم لا فراده الدفعية، كذلك له اطلاق يتكفل ثبوته لافراده التدريجية وهو معنى استمراره وهذا الوجه ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) أيضاً[2].

واما ما ذكره من ان مخصصية الخاص لاجل عدم تمامية مقدمات الحكمة، فلو سلم ـ على مبناه من ان عدم النسخ والاستمرار يثبت بالاستصحاب لا بالاطلاق ـ في الخاص المتأخر، فلا يسلم في الخاص المتقدم على العام، وذلك لان التنافي بين الخاص والعام انما يتحقق اذا كان زمان الحكمين متحداً، وعليه فلا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٠٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/٢٩٥ من هوامش الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

يكون الخاص المتقدم منافيا للعام إلّا اذا فرض ثبوت حكمه في وقت العام، وهذا انما يكون على مبناه بالاستصحاب، واذا كان ثبوت حكم الخاص في وقت ورود العام بالاستصحاب لم يصلح لمناهضة اصالة العموم كما لا يخفى، فانه مما لايتوهمه فاضل. فما افاده (قدس سره) عجيب منه.

كما ان ما افاده صاحب الكفاية من اقوائية الظهور الاطلاقي من ظهور العموم، يرد عليه:

اولا: انه انما ينفع في اثبات التخصيص بالنسبة الى الخاص المتقدم لا المتأخر، وذلك لوجود ظهور اطلاقي في الاستمرار يتكفله الخاص، وظهور وضعي في العموم يتكفله العام.

وهـذا غير متـوفر في صورة تأخر الخاص، لان ورود الخاص المتأخر موجب لانتفاء الاطلاق جزماً، سواء لوحظ بالاضافة الى ما بعد ورود الخاص كما هو واضح، او لوحظ بالاضافة الى حين وروده من حين ورود العام، لانه اما ان يكون مخصصاً فلا استمرار لعدم موضوعه او ناسخا. واذا تبين عدم الاطلاق المتكفل للاستمرار فلا دوران بين اصالة العموم واصالة الاطلاق، بل القاعدة تقضي بجريان اصالة العموم لعدم المعارض.

وثانياً: ـ اشار الى هذا الايراد بنحو الاجمال المحقق العراقي في مقالاته[1]ـ ان كثرة التخصيص وندرة النسخ متأخرة عن زمان ورود الخاص، بمعنى انه لم تكن ثابتة قبل ورود الخصوصات بالنحو المزبور، بل هي ناشئة عن الالتزام بالتخصيص دون النسخ في الخصوصات المزبورة، فلو التزم بالنسخ كان الامر بالعكس.

وعليه، فلا بد من بيان علة الالتزام بالتخصيص دون النسخ من اول

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١٦٢/١ ـ الطبعة الاولى.

الامر وقبل تحقق الاشتهار المزبور، ولم يثبت في وجهه ما يستلزم أقوائية احد الظهورين على الآخر، اذ لعل الالتزام بالتخصيص من جهة الالتزام بانقطاع النسخ وبيانه بموت الرّسول (ص) وعدم معقوليته حتى بنحو البيان من الائمّة (عليهم السلام)، او من جهة لزوم تذبذب الاحكام والشريعة لو التزم بالنسخ في هذه الخصوصات جميعها. وهذا المعنى لا يستلزم قوة الظهور كما لا يخفى.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني (قدس سره) الى عدم احتمال النسخ ببيان: ان كلام الأئمة (ع) كله بمنزلة كلام واحد، لانه بيان لحكم الله الواقعي الثابت من اول الأمر لا انه تشريع فعلي للحكم. وعليه فلا تأخر ولا تقدم، بل الكل بمنزلة المقارن، فيتعين الخاص للتخصيص ولايحتمل النسخ حينئذ[1].

ويتوجه عليه: ان الامر وان كان كذلك، فبيانهم (ع) يكشف عن سبق جعل الحكم، لكن اثبات كون المجعول سابقا يحتاج الى دليل، اذ يحتمل ان يكون ابتداء الحكم من حين بيان المعصوم (ع) وان كان جعله سابقا، ولا طريق الى جرّ الحكم الى السابق واثبات تحققه من اول الأمر سوى الاطلاق.

وعليه، يدور الامر بين التصرف باصالة العموم او رفع اليد عن الاطلاق، اذ لو لا الاطلاق لا تعارض، فالدال على الحكم المنافي للعام هو الاطلاق فيتعارضان، فاحتمال النسخ ثابت كما لا يخفى.

وخلاصة الكلام: ان ما ذكره الاعلام الثلاثة (قدس سرهم) لم يوصلنا الى حل سليم في المقام.

والتحقيق ان يقال: انه اذا التزم بامتناع النسخ في زمن الأئمة (صلوات الله عليهم) لانتهائه في زمن الرّسول (ص) حتى بنحو البيان، لم يكن لاحتمال

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢٩٤/٣ ـ من هوامش الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

النسخ مجال حينئذ فيتعين الخاص للتخصيص، وان التزم بامكان النسخ في زمانهم (ع)، اما لامكان تشريعهم الاحكام ابتداء، او لاجل بيانهم النسخ الثابت من السابق، كان احتمال النسخ في كل خاص ثابتا. لكن الالتزام بالنسخ في هذه المخصصات الكثيرة ممتنع لملازمته للالتزام بتذبذب الشريعة وعدم استقرارها بهذا النحو الغريب الذي يلازم السخرية والهزو لو كان صادراً في القوانين العرفية المبنية على الجهل بالواقع فضلاً عن المولى الشرعي.

وعليه، فلا يدور الامر بين النسخ والتخصيص في هذه المخصصات الواردة بالبيان المتعارف، نعم قد يدور الامر بينهما في حكم خاص بُيّن بنحو يتلاءم مع النسخ والتخصيص. وعليه فيتعين الالتزام بالتخصيص في هذه المخصصات.

ولكن في التخصيص بالخاص المتأخر محذور تقدمت الاشارة اليه وهو: استلزامه تأخير البيان عن وقت العمل بيان ذلك: ان الدليل اما يتكفل انشاء الحكم فعلا بوجوب العمل او بالترخيص فيه فيما سبق من الأزمنة. او يتكفل بيان ثبوته من السابق.

والاول، لغو محض، اذ لا يترتب عليه ما يلحظ في التكليف من البعث او اطلاق العنان لتصرم الزمان ومضيه، فلا معنى لا يجاب شيء في الأمس او الترخيص فيه.

والثاني: ممتنع أيضا، اذ جعل الحكم في السابق مع الجهل به وعدم امكان الجري على طبقه بوجه من الوجوه، لقيام الحجة على خلافه، وهي اصالة العموم الدالة على الحكم الالزامي المنافي له، يكون لغواً قبيحاً كما هو واضح.

وغاية ما نقوله في رفع المحذور المذكور هو: ان البداهة والضرورة الفقهية قامت على عدم اختلاف الموضوع الواحد في الحكم في زمانين لا وحدة الحكم فيهما ـ نظير المتلازمين ـ.

وعليه، فالدليل الخاص الدال على ثبوت الحكم في مورد فعلاً يدل بالملازمة على نفي غيره عنه في الزمان السابق، فينافي الدليل العام الدال على ثبوت غيره له سابقا، فاذا قدم الخاص لأقوائيته كان كاشفاً عن عدم شمول العام لموضوعه من الاول. فالتنافي بين العام والمخصص بدلالته الالتزامية. فتدبر جيداً.

ثم ان صاحب الكفاية اوقع الكلام بعد ذلك في حقيقة النسخ والبداء[1]. وتبعه غيره في ذلك، ولكن رأينا الاولى عدم التعرض لذلك، لعدم دخالته في علم الاصول، وعدم القناعة بما ذكر له من الحلول، فنوكل علمه الى أهله فان اثبات الشبهات غير محمودٍ.

إنتهى مبحث العام والخاص، ويتلوه مبحث المطلق والمقيد.

* * *

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المُطْلَقُ وَالمُقَيَّدُ



المطلق والمقيد

عرف المطلق: بما دل على شائع في جنسه، وقد اورد عليه: بعدم الاطراد وعدم الانعكاس.

وقد ذكر صاحب الكفاية ـ كما عادته في كل تعريف ـ ان هذه الايرادات لا وجه لها، لان التعريف يقصد به شرح الاسم لا بيان الحد او الرسم[1].

ولا يخفى انه لا اثر لذلك، فالمتعين اهمال البحث فيه وايقاع البحث في الالفاظ المعدودة من المطلق ونحوها وتعيين الموضوع له فيها.

وهي موارد:

الاول: اسم الجنس، سواء كان اسماً للجوهر كانسان ورجل وفرس وحيوان. او للعرض سواء كان متأصلاً، كسواد وبياض. او انتزاعياً، كالملك ونحوه. وعبّر صاحب الكفاية عن اسم الجنس للعرض الانتزاعي بالعرضي[2]، كما عبر عنه بذلك في باب المشتق[3] واورد عليه هنا كما اورد عليه هناك: بانه

(١) و (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٤٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

خلاف اصطلاح اهل الفن، فانهم يصطلحون بالعرضي على العنوان الاشتقاقي، وبالعرض على المبدأ اعمّ من كونه انتزاعياً او غيره.

وهـذا ليس بمهم فيما نحن فيه، وانـما المهم تحقيق الـموضوع له اسم الجنس، والمنسوب الى المشهور كونه موضوعا للطبيعة الملحوظ معها عدم لحاظ شيء، المعـبر عنها في الاصطلاح بالماهية لابشرط القسمي. واختار صاحب الكفـاية كونها موضوعة للماهية المبهمةالمهملة بلابشرط اصلاً حتى لحاظ انها كذلك، ثم قال: «وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم، الغير الملحوظ معه شيء اصلا الذي هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي. ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه، الذي هو الماهية اللابشرط القسمي»، واستدل على نفي وضعه للماهية بشرط الارسال، انه لو كان كذلك لم يصدق على كل فرد من الافراد في نفسه مع وضوح صدقه عليه بماله المعنى بلا عناية. كما استدل على نفي وضعه للماهية بنحو اللا بشرط القسمي، بان المفهوم اللابشرط القسمي موجود ذهني لتقيده باللحاظ، فيمتنع صدقه على الفرد الخارجي الا بالتجريد،مع انّه يصدق عليه بلا مسامحة وعناية[1].

وقـد تعرض المحقق الاصفهاني الى بيان اعتبارات الماهية، وانها تارة: يكون النظر مقصورا فيها على ذاتها وذاتياتها من دون لحاظ أي امر خارج عنها معها، وهي المعبر عنها بالماهية بما هي هي، التي لا يحمل عليها الوجود والعدم وغير ذلك، بل هي ليست الاهي. واخرى: تلاحظ بالاضافة الى امر خارج عن ذاتهـا وذاتياتهـا، وهي بهذا الاعتبـار تارة: تقيد بوجـود ذلك الامر الخارجي. واخرى: تقيد بعدمه. وثالثة: لا تقيد باحدهما، ويعبر عنها بالماهية اللا بشرط

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

القسمي. ويعبر عن الثاني بالماهية بشرط لا. وعن الاول بالماهية بشرط شيء. كما يعبر عن المعنى الجامع لهذه الاعتبارات الثلاثة الذي لا تعين له بدون احدها باللا بشرط المقسمي، فاللابشرط المقسمي غير الماهية المبهمة وبما هي هي[1]، كما تعرض المحقق النائيني الى تقسيم البشرط لا الى قسمين[2].

ولا يخفى ان التعرض الى هذه التقسيمات، وبيان المصطلح على كل منها، والايراد والنقض في صحة اطلاق بعض المصطلحات على بعض هذه الاعتبارات، امر لا يرتبط بما نحن فيه، وما نرومه، فان الذي نحاول البحث فيه وتحقيقه جهتان:

الاولى: بيان الموضوع له اسم الجنس، وانه هل الماهية اللا بشرط القسمي او لا؟ والاثر فيه، انه اذا كان الموضوع له هو الماهية اللا بشرط القسمي، فلو وقع موضوعا للحكم يستفاد عموم الحكم لجميع الافراد من الوضع لا بالقرينة، بخلاف ما لو لم يكن موضوعاً لها فانه يستفاد العموم من القرينة.

والثانية: بيان ان حقيقة اللا بشرط القسمي وواقعه هو رفض القيود او الجمع بينها، فقد تكرر هذا الحديث منا تبعا للمحقق الإصفهاني من دون تحقيق الحال فيه.

ومن الواضح ان معرفة كل من الامرين لا تتوقف على التقيد بمصطلحات اعتبارات الماهية، بل هو يرتبط بواقع الماهية والاعتبار.

والبحث في الجهة الثانية نوكله الى ما بعد الانتهاء من تعداد الالفاظ ومعرفة وضعها.

ويقع البحث الآن في الجهة الاولى، فنقول: الموضوع له اسم الجنس هو

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١: ٣٥١ ـ ٣٥٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١: ٥٢٢ ـ الطبعة الأولى.

ذات الماهية والطبيعة التي تطرأ عليها هذه الاعتبارات، والثابتة في جميع هذه التقسيمات بلا تقيد لها باعتبار دون آخر، فليست هي الماهية بما هي هي، ولا الماهية بشرط الارسال، ولا الماهية اللا بشرط المقسمي او القسمي.

وبعبارة اخرى: ان هناك امرا واحداً ثابتاً لا يتغير باختلاف الاعتبارات، بل الاعتبارات تطرأ عليه وهو نفس الماهية، فيقال الماهية تارة تلحظ كذلك واخرى تلحظ بهذا النحو وهكذا. فالمدعى: ان الموضوع له هو هذا الشيء الثابت في جميع هذه الاقسام. ودليلنا على ذلك ـ وبه ننفي سائر الاحتمالات ـ هو: صحة استعمال اللفظ في جميع هذه الاقسام بلا أي عناية ومسامحة، فانه يكشف عن كون الموضوع له ما ذكرنا، والا لم يصح الاستعمال بلا عناية في جميع الاقسام. فظهر بطلان احتمال كون الموضوع له الماهية بنحو اللا بشرط القسمي.

وامّا ما ذكره صاحب الكفاية في وجه ابطاله من: انه يلزم ان يكون الموضوع له أمراً ذهنياً لا يصدق على الخارجيات الا بالتجريد[1].

ففيه: ان اللا بشرط القسمي يرجع الى لحاظ الماهية من دون دخل القيد وعدمه في الحكم، وحينئذ فتارة: يدعى وضع اللفظ الى الماهية الملحوظة بنحو يكون قيد اللحاظ ماخوذاً في الموضوع له.واخرى: يدعى وضع اللفظ الى ذات ما تعلق به اللحاظ، فيكون التعبير باللحاظ للاشارة الى تلك الذات.

فعلى الاول: يتم ما ذكره من الاشكال.

واما على الثاني: فلا يتم لصلاحية الموضوع له بنفسه للانطباق على الخارج من دون أي عناية كما لا يخفى.

والظاهر هو الثاني، بل يكفينا مجرد امكان ادعائه، اذ به تصحح دعوى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الوضع للابشرط القسمي. فتدبر.

الثاني: علم الجنس كاسامة للأسد، وثعالة للثعلب، ونحوهما.

وقد نسب صاحب الكفاية الى المشهور من اهل العربية وضعه للطبيعة بما هي متعين بالتعين الذهني لا بما هي هي، ولاجل ذلك يعامل معاملة المعرفة بدون اداة التعريف. وخالفهم (رحمه الله) في ذلك، فذهب الى وضعه الى صرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلا، وان التعريف فيه لفظي لا معنوي كالتأنيث اللفظي، فلا فرق بينه وبين اسم الجنس في الموضوع له. ونفى ما ذكره المشهور بوجهين:

الاول: انـه يكون امراً ذهنياً لا يصدق على الخارجيات الا بالتصرف بالتجريد، مع ان صدقه عليها لا يكون بعناية كما لا يخفى.

الثاني: ان الوضع لمعنى مع خصوصية يحتاج في استعمالاته الى تجريده عنها لا يصدر عن الجاهل فضلاً عن العاقل الحكيم[1].

وقد وافقه المحقق الاصفهاني بناء على كون المراد من التعين هو التعين الذهني، ولكنه احتمل ارادة التعين الجنسي منه ـ كما في الفصول[2] تبعا للسيد الشريف ـ ببيان: ان كل معنى طبيعي متعين بنفسه ممتاز عن غيره وهو امر ذاتي له، فالمدعى ان علم الجنس موضوع للمتعين بما هو متعين، واسم الجنس موضوع لذات المتعين والممتاز[3].

اقول: لا بد اولاً من معرفة ما به يكون اللفظ معرفة ونكرة، فنقول: لا يمكن ان يكون التعريف مستنداً الى امتياز مفهوم اللفظ عن غيره من المفاهيم وتعينه في نفسه، وذلك لان المفاهيم كذلك، فكل واحد منها له تعين في نفسه وامتياز

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية /١٦٦ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٥٤/١ ـ الطبعة الاولى.

عن غيره، فيلزم ان تكون جميع الالفاظ معارف، بل الذي يستند اليه التعريف هو تعين المصداق والامتياز في مرحلة الانطباق بحيث يكون مصداق المعنى معيناً في فرد خاص. فمثل: «رجل» في: «جئني برجل»، لا يكون معرفة لعدم التعين المقصود منه، وتردده بين افراد بلا تعين لاحدها في الصدق. وهكذا اسم الجنس فانه وان كانت افراده ممتازة عن غيرها، فافراد الانسان لها تعين، لكن لاحدٍّ لها، بل كل ما يفرض وجوده من الطبيعة يصدق عليه الانسان. فلها تعين من جهة دون اخرى. فسبب التعريف تعين المصداق والمنطبق خارجاً وتحدده. وليس المراد به التعين عند المتكلم، وإلا لكان «رجل» في : « رأيت رجلاً » معرفة لتعينه عند المتكلم،ولاعندالسامع والا لكان: «زيد» في: «جاء زيد» نكرة اذا لم يعرفه السامع وكان مردداً بين اشخاص كل منهم مسمى بذلك. بل المراد التعين الواقعي وفي نفسه بحسب ما يدل عليه اللفظ ويوضع اللفظ له، فمتعلق الرؤية وان كان متعينا واقعاً، لكن لا يستفاد المعين من اللفظ بنفسه ومجرداً عن القرينة.

كما ان من اسباب التعريف التعين الذهني، كالمعهود في المعرف باللام، واسماء الاشارة والضمائر، فان تعريفها باعتبار تعين معناها ذهناً وان كان ينطبق على الكثير كما اذا كان المرجع للضمير هو الكلي.

وعليه، فعلم الجنس يصير معرفة اذا كان موضوعا للطبيعة بقيد التعيين الذهني.

اما ايراد الكفاية على ذلك: بانه يستلزم عدم الصدق على الخارجيات، لصيرورة المعنى أمراً ذهنياً فلا يصدق على الخارج الا بالتجريد، وهو مسامحة لا تلحظ في الاستعمال وجداناً، كما انه خلاف الحكمة[1].

فيندفع:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اولا: بالنقض في مثل الضمائر واسماء الاشارة، فانها لا تستعمل إلّا في مورد التعين الذهني ، فمدلولها هو المعنى المتعلق للاشارة الذهنية، والمتعين بالتعيين الذهني، مع انه ينطبق على الخارج فاقول: «جاء زيد و هو راكب»، فان الركوب وصف لزيد الخارجي لا الذهني.

وثانياً: بالحل في الجميع، وقبل بيانه نشير الى شيء وهو: ما يقال بان العلم لا يتعلق بالخارج وانما يتعلق بالصورة الذهنية، ويعبّر عن الخارج بالمعلوم بالعرض لا المعلوم بالذات، وهذا أمر دقي فلسفي، والا فالعرف يرى ان المعلوم رأساً هو الخارج.

وعلى كل، فالخارج يكون له ربط بالعلم واقعاً، وهو ربط المعلومية بالعرض ـ بالدّقة ـ و ربط المعلومية بالذات ـ في العرف ـ، ويدل على حدوث الربط بينه وبين العلم وصفه بالمعلومية دون غيره، ولا يمنع تعلق العلم بالشيء من صدقه على الخارجيات كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فنقول: الاشارة الذهنية وان كانت تتعلق بالامر الذهني حقيقة ولكن للخارج والواقع نحو ارتباط بها، ولذا يقال ان هذا المعنى ـ ويشار الى الخارج ـ مشار اليه دون غيره، مما يدل على حدوث اضافة وربط بينهما لا يوجد بين الاشارة وغيره من المعاني التي لم تتعلق بها الاشارة، والذي يلتزم به ان الموضوع له هو هذا المعنى الخارجي الذي تعلقت الاشارة بصورته الذهنية و في ظرف تعلق الاشارة بالصورة الذهنية له، او فقل: ان الموضوع له هو المشار اليه بالعرض لا بالذات، والمشار اليه بالعرض يصدق على الخارجيات كالمعلوم بالعرض. وان شئت فعبر عما ذكرنا بان الموضوع له هو المعنى الذي يكون طرف الاضافة الى التعين الذهني على ان يكون القيد خارجاً والتقيد داخلاً، فيؤخذ التعين الذهني في الموضوع له بنحو المعنى الحرفي.

والخلاصة: ان ما يلتزم به في الموضوع له اسم الاشارة والضمير هو الذي

يلتزم به في عَلم الجنس فيندفع المحذور.

الثالث: المفرد المعرف باللام، وقد ذكر صاحب الكفاية ان المشهور كونه على اقسام، المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد باقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظا او معنى. ثم انه ذكر ان المدخول يستعمل فيما يستعمل فيه المجرد، والخصوصية تستفاد من اللام او من قرائن المقام بنحو تعدد الدال والمدلول، وبعد ذلك قال: «والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني. وانت خبير بانه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا، ولازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد...»[1].

ونتيجة كلامه هو: منع اخذ التعيين الذهني في مدلول المعرف باللام لاستلزامه عدم صدقه على الخارجيات الا بالتجريد والمسامحة، وهو خلاف الملموس في باب الاستعمالات وخلاف الحكمة. وهذان هما الوجهان اللذان اورد بهما على اخذ التعيين الذهني في مفهوم علم الجنس.

وقد عرفت التفصي عن هذا الاشكال بالالتزام بكون الموضوع له هو طرف الاضافة، واخذ القيد بنحو المعنى الحرفي بان يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً بالمعنى الذي عرفته، وهو لا يتنافى مع صدق المعنى على الخارجيات.

ثم انه اضاف هنا اشكالاً ثالثاً أشار اليه بقوله: «واستفادة الخصوصيات...»، ومراده ان خصوصيات اللام من الاستغراقية والجنسية وغيرهما تستفاد من القرائن، ومعها لا تحتاج الى تلك الاشارة الذهنية وتكون لغواً[2].

وانت خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد التزامه بصحة الاشتراك، لانه يتأتى في جميع موارد الاشتراك لعدم استفادة احد المعاني بعينه إلا بالقرينة.

---

(١) و (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فلاحظ تعرف.

ثم ان المحقق الإصفهاني قرب وضع اللام للتعيين بنحو آخر وهو: الالتزام بكونها موضوعة للدلالة على ان مدخولها واقع موقع المعروفية والتعيين، فهي تدل على تحقق النسبة بين التعيين والمتعين، كدلالة كلمة: «من» على وجود النسبة بين المبتدأ به والمبتدأ منه، و: «في» على وجود النسبة بين الظرف والمظروف.

وبالجملة: الموضوع له اداة التعريف كالموضوع له في سائر الحروف هو الربط الخاص والنسبة الخاصة، فلا تدل الا على وقوع مدخولها موقع التعيين، لا ان مدخولها اخذ ملحوظاً بما هو ملحوظ انتهى[1].

وقد يشكل: بان المتقرر ـ كما تقدم ـ هو كون الحروف موضوعة للربط الذهني بين المفاهيم لا غير، وليست الاشارة الذهنية من المفاهيم، بل هي كالاشارة الخارجية من سنخ الموجودات والافعال فان فعل النفس كالفعل الخارجي ليس مفهوماً كما لا يخفى. فالالتزام بان اللام موضوعة للربط بينها وبين المشار اليه خروج عما هو المقرر، وليس الربط بين مفهوم الاشارة ومفهوم المشار اليه كالربط بين مفهوم زيد ومفهوم الدّار في مثل: «زيد في الدار»، بل الربط بين واقع الاشارة الذهنية لا مفهومها الموجود في الذهن، بل نفس توجه الذهن الى المعنى هو طرف الربط لا مفهوم التوّجه. فلاحظ.

ويندفع: بان الحرف وان كان موضوعاً للربط الذي يكون طرفه المفهوم، لكن لا يلزم ان يكون كلا طرفي الربط مفهومين الا فيما قصد بالحرف الدلالة على الربط المضاف الى كلا الطرفين. وما اذا كان مدلوله هو الربط المضاف الى احد طرفيه ـ بان لم تلحظ اضافته الى الطرف الآخر في مقام الكشف وان كانت ثابته واقعاً ـ كان اللازم كون ذلك الطرف مفهوماً.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٥٤ ـ الطبعة الاولى.

وعليه، فيمكن القول بان مدلول اداة التعريف هو الربط المضاف الى متعلق الاشارة.

واما اضافته الى الاشارة فلم تلحظ في مدلوله. وليس دلالة الحرف على الربط المضاف الى احد الطرفين دون لحاظ اضافته الى الآخر امراً بعيداً، بل له شواهد كثيرة، منها: ما اذا سألت شخصاً عن مكان زيد فاجاب: في الدار. فان مدلول: «في» هو الربط الملحوظ اضافته الى احد الطرفين دون الآخر، وان كان الربط واقعاً متقوما بكلا الطرفين.

ثم ان صاحب الكفاية (رحمه الله) اشار الى الجمع المعرف باللام بمناسبة البحث في دلالـة اللام على التعيين، حيث جعل من شواهد دلالة اللام على التعيين دلالة الجمع المعرف على الاستغراق[1].

وتحقيق الكلام: هو انه لا اشكال في دلالة الجمع المعرف على العموم، انما الاشكال في منشائه وهو يدور بين ثلاثة محتملات.

الاول: ان اللام تدل على التعيين ولا تعين الا للمرتبة الاخيرة فيلازم العموم.

الثاني: ان اللام بنفسها موضوعة للعموم بنحو المعنى الحرفي.

الثالث: ان المجموع موضوع للعموم.

وقد ناقش صاحب الكفاية في الاول: بان لا تعين للمرتبة الاخيرة بل اقل المراتب ايضاً متعينة[2].

واشكل عليه: بان أقل المراتب وان تعينت من جهة العدد وهو الثلاثة، لكن لا تعـين له من حيث الانطباق لصلاحيتها للانطباق على كل ثلاثة من الطبيعة، بخلاف اكثر المراتب فانها متعينة من حيث الصدق لا تردد فيها[3].

---

(١) و (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٤٥/١ هامش رقم (١) ـ الطبعة الاولى.

وقـد أورد على الوجه الثالث: بان وضع الهيئة لذلك يستلزم ان يكون استعمال الجمع المعرف باللام في موارد العهد الذكري او الخارجي استعمالاً مجازياً[١].

وهذا الوجه غير واضح المستند، فما هو منشأ الملازمة بين الامرين؟.

نعم يرد على الوجه الثالث: بان المجموع اذا كان موضوعا للعموم لزم تجريد المـدخـول عن معنـاه عند الاستعمال، وذلك لان المدخول بهيئته وهو: «علماء» ـ مثلا ـ معناه عدة من العالم او المتعدد منه او جماعة منه، غاية الامر انه يفيد ذلك بنحو المعنى الحرفي، ومعناه الاسمي ما عرفت، وهو مردد بين افراد، اذ كل عدّة من العلماء يصدق عليهم: «علماء». فاذا فرض وضع المجموع لعدة خاصة وهي الشاملة لجميع العلماء، فعند الاستعمال لا بد من تجريد هيئة المدخول عن معناها، اذ بقاؤها على معناها لغو، لادائه باستعمال المجموع، فان معناه العدّة باضافة خصوصية.

هذا لو فرض وضع المجموع للخاص، اما لو وضع للخصوصية فقط، فيودّى العمـوم من مجمـوع الكـلام وهيئـة المدخول، فالهيئة تدل على العدّة والمجموع يدل على خصوصية للعدة، استلزم ذلك محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لاستعمال الهيئة مستقلاً وضمناً في آن واحد في معنيين، فيلزم لحاظها بلحاظين.

ولا يدفع هذا الايراد سوى دعوى عدم الوضع للخصوصية فقط، بل للخاص بما هو خاص ودعوى تحقق التجريد وانه ليس خلاف الظاهر من الكلام.

وعليه، فتكـون جميع هذه المحتملات قابلة للثبوت اثباتاً، ولا نستطيع

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٤٥ هامش رقم (١) الطبعة الاولى.

الجزم باحدها، وليس ذلك بمهم بعد عدم الاشكال في أصل دلالة الجمع المعرف على العموم. فتدبر.

الرابع: النكرة كـ: «رجل» في: «رأيت رجلاً»، او: «جئني برجل».

وقد ادعي وضعها للفرد على البدل بتعبير. وللفرد المردد بتعبير آخر.

ولكن صاحب الكفاية ذهب الى غير ذلك باعتبار انه يرى انه لا وجود للفرد المردد اصلاً، بل كل فرد في الخارج هو هو لا هو او غيره، مع ان النكرة تصدق على الخارج. فذهب الى ان المفهوم منها في مورد الخبر هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند السامع. وفي مورد الإنشاء هو الطبيعة المقيدة بالوحدة، فتكون كلياً صالحاً للانطباق على كثيرين، فالنكرة اما فرد معين في الواقع او حصة كلية[1].

اقول: البحث في وجود الفرد المردد وقابليته لتعلق الاحكام والصفات و عدم ذلك امر ذو أثر عملي يظهر في موارد:

منها: بيع الصاع من الصبرة، ويعبّر عنه بالكلي في المعين، فانه يقع البحث في حقيقة الكلي في المعين وانه هو الفرد المردد او غيره.

ومنها: مورد العلم الاجمالي، فانه يبحث عن ان متعلقه الفرد المردد، او انه عبارة عن علم تفصيلي بالجامع وشكين في الطرفين.

ومنها: الواجب التخييري، فانه يبحث عن تعلقه بالفرد المردد.

والبحث المفصل فيه يقع في ابحاث العلم الاجمالي، ولاجل ذلك نوكله الى هناك، ولا اثر عملي منهم على تحقيقه هنا، ومعرفة حقيقة الموضوع له النكرة ـ من كونه الفرد المردد او ما يذكره صاحب الكفاية او غيره ـ بعد الاتفاق على قابليتها للصدق على كثيرين بنحو البدلية. فتدبر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبعد هذا يقع الكلام فيما ذكره المحقق النائيني في مقدمة الدخول في بحث المطلق والمقيد، فانه ذكر اموراً لا بأس بالاشارة اليها، والى ما فيها من كلام، وهي:

الامر الاول: ما ذكره في المقدمة الاولى، من ان محل الكلام في المقام هو: الاطلاق المتصف به المعاني الافرادية الموجب للتوسعة دائماً، اما الاطلاق المتصف به الجمل التركيبية - أعني به ما يوجبه طبع نفس القضية الموجب للتوسعة مرة وللتضييق اخرى - فلم يقع التكلم عنه في المقام لعدم ضابط كلي له يتكلم عنه في خصوص مورد، بل التكلم انما وقع فيه باعتبار انواعه في الموارد المناسبة له، كمباحث الاوامر حيث يتكلم فيها عن اقتضاء اطلاق القضية للوجوب التعييني العيني النفسي، وكمباحث المفاهيم التي يتكلم فيها عن اقتضاء اطلاق القضية الشرطية للمفهوم[1].

هذا كلامه (قدس سره) نقلناه بنصّه.

ويتوجه عليه:

اولاً: انه لم يثبت للجملة التركيبية معنى ثالث غير معانيها الافرادية، كي يتمسك باطلاقه، فلا موضوع لكلامه.

وثانياً: ان ما ذكره من المثال ليس مثالاً للتمسك باطلاق الجملة، بل هو من موارد التمسك باطلاق المعاني الافرادية، فان الذي يتمسك به في صيغة الامر هو مدلول الهيئة - كما قد يظهر من بعض كلمات الكفاية[2] - او المادة كما حققناه او المادة المنتسبة - كما حققه (قدس سره)[3] - والجميع من المعاني الافرادية وليس من معاني الجمل. وهكذا الذي يتمسك به في مورد الشرط، فانه اما اداة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥١٦/١ - الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٠٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١٦٩/١ - الطبعة الاولى.

الشرط او نفس الشرط، وكل منهما معنى افراده تُجري فيه مقدمات الحكمة كما تُجرى في سائر موارد الاطلاق بلا فرق، فالحديث فيهما واحد لا يتعدد.

ثم ان التعبير بما يوجبه «طبع» نفس القضية لا يخلو عن تكلف، فليس للقضية طبع يقتضي شيئاً، فتدبر.

الأمـر الثاني: ما ذكره من اختلاف نتيجة الاطلاق من حيث البدلية والاستيعاب، ببيان: ان المطلق تارة يكون مفاد اسم الجنس، وهو الطبيعة غير المقيدة بشيء. واخرى بكون مفاد النكرة، وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة المعبر عنها بالحصة. وكل منهما اما ان يقع في سياق النفي او الاثبات. فعلى الاول كانا دالين على العموم والاستيعاب. وعلى الثاني يكون الحكم استيعابياً، الا اذا كان هناك ما يقتضي البدلية من طرف المادة كما في النكرة، او الهيئة كما في أسماء الاجنـاس المتعلقة للامر، لان الامر يتعلق بصرف الوجود، وهو يتحقق باول الوجودات لا بعينه[1].

اقول: هذا تعرض لأمر في غير محله. وقد تعرض له صاحب الكفاية بعد بيانه لمقدمات الحكمة، وهو كما ينبغي بحسب فن التحرير وسيأتي هناك ما ينقح به اصل المطلب، وان البيان الصحيح لاستفادة البدلية في متعلق الامر غير ما ذكره. فانتظر.

الامر الثالث: ما ذكره في مقام الفرق بين العام الاصولي والمطلق، بان الشمول في العام بالدلالة اللفظية، بخلافه في المطلق فانه بحكم العقل، ولاجله يتقدم العام على المطلق الشمولي، كما انه يتقدم المطلق الشمولي على البدلي[2].

اقـول: وقع هذا الامر ـ أعني تقديم العام على المطلق، وتقدم المطلق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥١٨/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥١٩/١ ـ الطبعة الاولى.

الشمولي على البدلي ـ محلاً للكلام، ويتعرض له مسهباً في مبحث التعادل والترجيح، كما يشار اليه في مبحث دوران الامر بين تقييد المادة وتقييد الهئية، وقد استشكل في تقديم المطلق الشمولي على البدلي، لكن تقدم منا تصحيح ما افاده المحقق النائيني فراجع تعرف.

الامر الرابع: ما ذكره في تحقيق ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، ببيان: ان الوجود والعدم تارة يلحظان بالاضافة الى نفس الطبيعة والماهية، فيكونان متناقضين فلا يمكن اجتماعهما كما لايمكن ارتفاعهما. واخرى يلحظ العدم بالاضافة الى ما يقبل الاتصاف بالوجود فيكون الملحوظ هو العدم الخاص وهو العدم الناعتي، ففي مثل ذلك يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فعدم الملكة هو العدم فيما يقبل الاتصاف بالوجود، كالتقابل بين البصر والعمى فان العمى هو عدم البصر في مورد يقبل الاتصاف بالبصر، ولذا لا يقال للجدار انه اعمى، والمتقابلان تقابل العدم والملكة يرتفعان عن المورد غير القابل للاتصاف.

وعليه، فنقول: ان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يقبل التقييد فيكونان من موارد العدم و الملكة، والوجه في ذلك هو ان الاطلاق عبارة عن تسرية الحكم لمورد القيد وغيره، في قبال التقييد الذي هو عبارة عن اختصاص الحكم بمورد القيد، فلا بد من كون المطلق مقسماً للمقيد وغيره، واذا لم يكن مقسماً لها امتنع الاطلاق، اذ لا معنى لتسرية الحكم لمورد القيد وغيره بعد ان لم يكن مورد القيد من اقسامه، وعليه ففي كل مورد يمتنع فيه التقييد يمتنع فيه الاطلاق، ولذا لا يصح الالتزام باطلاق متعلق الوجوب في اثبات انه توصلي لامتناع تقييده بقصد القربة.

ثم ردَّ على الشيخ في التزامه بالاطلاق في هذا المورد بعد التزامه بامتناع التقييد، وفي التزامه بالاطلاق في اثبات عموم الحكم للعالم به والجاهل لامتناع

تقييده بالعلم به، والتزامه به في اثبات عموم الوجوب الغيري لمطلق المقدمة وعدم اختصاصه بالموصلة لامتناع تقييده بالايصال.

فانـه التـزام بالاطلاق في مورد يمتنع فيه التقييد. وقد عرفت امتناع الاطلاق مع امتناع التقييد[1].

اقول: هذا التحقيق منه (قدس سره) لا يخلو عن اشكال، وذلك: لان المراد من كون المطلق هو المقسم للمقيد وغيره اما ان يكون ما هو ظاهر عبارته من انه اللا بشرط المقسمي، وان معنى المطلق هو اللا بشرط المقسمي فيتوجه عليه:

اولاً: ان كون موضـوع الحكم هو الـلا بشرط المقسمي التزام بكون موضوع الحكم امراً مهملا، لاهمال اللا بشرط المقسمي و تردده ـ كما عرفت ـ بين انواع ثلاثة، وقد صرح (قدس سره) مراراً بامتناع الاهمال في مقام الثبوت، فلا بد من كون الموضوع معيناً ويمتنع كونه مهملاً[2].

وثانياً: ان اللا بشرط المقسمي يجتمع مع التقييد الذي هو البشرط شيء، لانـه الجـامع بينه وبين اللا بشرط القسمي والبشرط لا، فكيف يجعل مقابلاً للبشرط شيء بنحو العدم والملكة. فهذا الاحتمال باطل جداً وبوضوح.

واما ان يريد به اللا بشرط القسمي، و هو يتوقف على كون الذات قابلة في نفسها للتقييد، فان عدم التقييد في المورد غير القابل للتقييد لا يكون لا بشرط قسمي، اذ معنى كونه قسماً ثبوت قسم آخر وهو التقييد وهو ممتنع على الفرض، فمع امتناع التقييد يمتنع الاطلاق بمعنى اللا بشرط القسمي.

او فقل: انه مع امتناع الحكم على الحصة المقيدة يمتنع الحكم على غير

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٠/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٤٦٥/١ ـ الطبعة الاولى.

المقيد، لفرض وجود الجامع في ضمنه، فالحكم عليه حكم على الجامع، والمفروض امتناع الحكم على الجامع.

وهذا الوجه ليس بطلانه من الوضوح كالوجه السابق، لكنه غير صحيح ايضاً، وذلك لانه يرد على البيان الثاني: ان امتناع الحكم على بعض حصص الجامع لا ينافي ثبوته لغيره من حصصه، فمثلاً لو امتنع الحكم على عمرو وامتنع كونه فرداً فعلا للانسان لزم امتناع الحكم على زيدٍ وغيره، لوجود الطبيعي في ضمنه، ولا يلتزم بذلك أحد. وعليه فامتناع الحكم على البشرط شيء القسمي، وهو المقيد، لا يلازم امتناع الحكم على اللا بشرط القسمي.

وعلى البيان الاول: ان المأخوذ في الجامع والمقسم وتعدد الاقسام ليس الانطباق الفعلي كي يكون امتناع احد الافراد موجباً لانتفاء فردية الاخرى وكونها قسماً من الجامع، بل الملحوظ هو الانطباق الشأني وقابلية الصدق، وهي متحققة ولو امتنع الحكم فعلاً على الفرد المعين.

والنتيجة: ان ما افاده في تقريب بيان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا يمكن الالتزام به.

والتحقيق: ما ذكرناه سابقاً في مبحث التعبدي والتوصلي من: ان امتناع التقييد تارة يلازم امتناع الاطلاق، وهو ما اذا امتنع الحكم على الخاص. واخرى يلازم ضرورة الاطلاق، وهو ما اذا كان الممتنع تخصيص الحكم بالفرد الخاص. فالتقابل تارة يكون من تقابل العدم والملكة. واخرى من تقابل السلب والايجاب فراجع ما تقدم تعرف حقيقة المطلب.

الامر الخامس: ما ذكره من خروج الاعلام الشخصية عن محل الكلام ـ وهو ان الاطلاق بالوضع او بمقدمات الحكمة ـ، لعدم الاطلاق فيها الا من جهة الحالات ولا يحتمل الوضع فيها من هذه الجهة، وخروج الهيئات التركيبية

ايضاً بناء على عدم ثبوت الوضع المستقل لها، والا كانت داخلة في البحث كاسماء الاجناس[١].

اقـول: ما ذكـره من وقوع البحث في الهيئة التركيبية بناء على ثبوت الوضع المستقل لها غير وجيه، وذلك لان البحث في ثبوت الاطلاق وعدمه انما هو بلحاظ الاثر الشرعي المترتب، سواء كان الاطلاق في موضوع الحكم ام في متعلقه، اما مع عدم الأثر الشرعي فاثبات الاطلاق والبحث فيه بلا محصل. وعليه فنقول: انه بناء على كون الهيئة التركيبية موضوعة لمجموع المعنى المستفاد من المفـاهيم الافـرادية من هيئـة او مادة، فلا اثر يترتب على اطلاق الهيئة التركيبية، وذلك لان الاثر انما يترتب بلحاظ مقام تعلق الحكم، سواء كان الشيء متعلقـا او موضوعا، ومن الواضح ان المفهوم التركيبي لا يكون في حال من الحـالات موضـوعاً للحكم او متعلقاً له، فمثلاً المفهوم التركيبي لقول الآمر: «صـلّ»، نتيجة هو وجوب الصلاة، ووجوب الصلاة بنحو المجموع لا يكون مورداً للحكم، كيف؟ وهو نتيجة تعلق الحكم بشيء وينتزع عن ثبوت الحكم فالبحث في اطـلاقـه لا محصل له، نعم نفس الوجوب يصح فيه البحث عن الاطلاق، وهكذا نفس الصلاة، ولكن كل منهما مفهوم افرادي.

وخلاصة الحديث: ان ما ذكره في هذه المقدمات غير متين في أغلبه. فلاحظ.

ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) بعد ما أنهى الكلام عن الالفاظ المطلقة تعرض الى أمر وهو : الذي افاده بقوله: «اذا عرفت ذلك...»[٢]. وما ذكره لا يخلو عن غموض وخلط، ولتوضيحه لا بد من التكلم في جهتين:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢١/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الجهة الاولى: انه قد عرفت وقوع البحث في الموضوع له اسم الجنس، وانه هل هو الطبيعة المهملة، او انه الطبيعة المقيدة بالارسال بنحو البشرط شيء او اللابشرط القسمي؟ وقد عرفت ان الانصاف يقتضي وضعها لذات الماهية الموجودة في جميع التعينات والاعتبارات، لشهادة الوجدان والارتكاز العرفي.

وقد اضاف المحقق النائيني الى ذلك وجهاً آخر وهو: ان الحكمة تقضي بالوضع للماهية المهملة، لان حكمة الوضع هي التفهيم والتفهم، وبما ان الماهية المهملة كثيراً ما تقع مورد التفهيم فلا بد ان يكون قد وضع لها ما يدل عليها، وليس لدينا لفظ سوى اسم الجنس[1].

وهذا وجه خطابي لا بأس به والعمدة ما ذكرناه.

ويترتب على البحث في هذه الجهة ثمرتان:

الاولى: انـه بناء على الوضع للماهية المهملة لا يكون التقييد مستلزماً للتجوز اذا كان بنحو تعدد الدّال والمدلول، وذلك لاستعمال اسم الجنس في معناه الموضوع له، والخصوصية استفيدت من القيد. واما بناء على الوضع للماهية بقيد الارسال، فيكون التقييد مستلزماً للتجوز لمنافاة القيد مع الارسال، فلا بد من استعمال اسم الجنس في غير معناه الموضوع له.

الثانية: انه بناء على الوضع للطبيعة المرسلة،لو ورداسم الجنس فيالكلام وشك في ارادة الاطلاق منه كان المحكم اصالة الحقيقة، فيستفاد ارادة العموم من اللفظ نفسه لوضعه له، فالاصل الأولي هوالعموم. واما بناءً على الوضع للطبيعة المهملة، فلا مجال لاصالة الحقيقة لافادة الاطلاق، بل يستفاد العموم بواسطة قرينة خارجية خاصة او عامة كمقدمات الحكمة. وهذا اثر مهم جداً في مقام الاستنباط.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٧/١ ـ الطبعة الاولى.

الجهـة الثانية: ان لفظ: «المطلق» هل يصح اطلاقه على اسم الجنس بالمعنى الذي ذكرناه او لا؟. وقد ذكر صاحب الكفاية ان المعنى اللغوي لا يأبى مع اطلاقه على اسم الجنس، ولم يثبت للقوم اصطلاح جديد فيه، نعم لو تم ما نسب الى المشهور من انه موضوع لما قيد بالارسال والشمول البدلي لم ينطبق على اسم الجنس بالمعنى المذكور. ولا يخفى ان هذا البحث لغوي واصطلاحي صرف لا اثر له عملاً اصلاً، وانما المهم البحث الاول.

اذا عرفت ذلـك، فقـد ذكـر صاحب الكفاية ان لفظ المطلق لو كان موضوعا للطبيعة المقيدة بالارسال والشمول البدلي كان تقييد اسم الجنس موجباً للتجوز في الاستعمال.

وواضح ان ما ذكره خلط بين مقامين، مقام المفهوم ومقام المصداق، اذ التجوز يرتبط بتعيين الموضوع له في اسم الجنس كما عرفت، ولا يرتبط بمفهوم المطلق والمراد من لفظ المطلق. فايّ شيء كان الموضوع له لفظ المطلق لا علاقة له بحصول التجوز في اسم الجنس، بل ما يرتبط بالمجاز هو تعيين الموضوع له في اسم الجنس، لانه هو الذي يطرء عليه التقييد، فالتفت ولا تغفل وهذا المعنى لم نعهد أحداً تنبه إليه قبل الحين. فاحفظه.

* * *

مقدمات الحكمة

ثم انه اذا تبين ان اسم الجنس ونحوه موضوع للطبيعة المهملة، فلا بد من استفادة ارادة الاطلاق منها من قرينة خاصة او عامة تفيد ان الموضوع هو مطلق الافراد.

والبحث يقع ههنا في القرينة العامّة، فقد ادعي ثبوتها بنحو عام اذا تمت بعض المقدمات، ويصطلح عليها بمقدمات الحكمة.

وهي ـ بحسب ما ذكره صاحب الكفاية ـ ثلاثة:

الاولى: كون المتكلم في مقام البيان.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين.

الثالثة: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، ويراد به ما تكون نسبة الكلام اليه بنحو لو اريد غيره كان مستهجنا عرفاً وبحسب المتفاهم العرفي، كالمورد الذي يقع محط السؤال، فان ارادة غيره من الجواب المطلق مستهجن عرفا. وليس كذلك الحال في القدر المتيقن من الخارج، فانه لا يرتبط بالكلام، بل هو قدر متيقن ثبوتاً، فلا تكون ارادة غيره من الكلام امراً مستهجناً عرفاً بالنظر الى الاساليب الكلامية.

فاذا تمت هذه المقدمات الثلاثة ثبتت ارادة الاطلاق، وذلك لانه لو اراد المقيد لبينّ، لانه في مقام البيان والمفروض انه لم يبين، فارادته المقيد مع عدم البيان خلف الفرض ونقض للغرض، وهو امر لا يتحقق من الحكيم.

اما اذا انتفت احدى هذه المقدمات لم يثبت الاطلاق.

فلو لم يكن في مقام البيان اصلاً، بل صدر منه الكلام لا بقصد التفهيم، او كان مقام البيان من غير الجهة المشكوكة الدخل في الحكم ولم يكن في مقام

البيان من تلك الجهة، لم تكن ارادته المقيد مع عدم البيان خلف، لانه ليس في مقام بيانه مراده.

ولو كان في مقام البيان وكان هناك ما يوجب التعيين، فعدم ثبوت الاطلاق واضح.

ولو كان في البين قدر متيقن في مقام التخاطب ـ وان كان في مقام البيان ولم يكن هناك ما يوجب التعيين ـ فلا يثبت الاطلاق، وذلك لانه لو كان مراده هو القدر المتيقن لم يكن عدم التنصيص عليه نقضاً للغرض وخلفاً، لاستفادته من الكلام، فمثلا اذا كان القدر المتيقن من قوله: «اكرم العالم» هو الفقيه، كان وجوب اكرام الفقيه مستفاداً من مقام المحاورة، فلو كان هو تمام مرامه لم يكن مخلاً ببيانه، ولا يكون عدم التنصيص عليه منافياً لكونه في مقام بيان تمام مرامه.

ثم انه ذكر انه اذا كان بصدد بيان انه التمام كان مخلاً، وتوضيحه: ان المتكلم تارة: يكون في مقام بيان ذات المراد وواقعه، ولو لم يعلم المخاطب انه تمام المراد، وبعبارة اخرى: ما كان بالحمل الشائع تمام المراد. واخرى: يكون في مقام بيان تمام المراد بما هو كذلك، يعني مع بيان انه تمام المراد واعلام المخاطب بذلك، بعبارة اخرى: ما هو بالحمل الاولي تمام المراد.

فعلى الثاني: لا ينفع وجود القدر المتيقن في نفي الاطلاق، اذ غاية ما يقتضيه التيقن هو اليقين بارادة هذا المتيقن، واما انه تمام المراد اولا فلا يعرف بالقدر المتيقن، بل يبقى ذلك مجهولاً لدى المخاطب، فلا يعلم الا ان المتقين مراد امـا غيره فلا يحرز عدم ارادتـه، فيمكن التمسك بالاطلاق وعدم التقييد ان المطلق هو المراد.

وعلى الاول: كان وجود القدر المتيقن مخلاً بالاطلاق، لان تمام المراد لو كان هو المتيقن لم يكن عدم التنصيص عليه خلف الفرض، لفرض فهمه في مقام الكلام، كما ان جهل المخاطب بعدم كونه التمام لا يضر بعد ان لم يكن على المولى

رفع الجهل من هذه الناحية، اذ ليس عليه الا بيان تمام المراد بواقعه لا بوصف التمامية.

وبما ان المتكلم في مقام بيان واقع تمام المراد لا وصف التمامية كان وجود القدر المتيقن مخلاً بالتمسك بالاطلاق. فلاحظ.

هذا تمام مطلب الكفاية بتوضيح منا(١).

وقد استشكل في ما افاده من مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب للاطلاق. وبالنقض بالقدر المتيقن من الخارج، وانه اذا التزم بمانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا بد من الالتزام بمانعية القدر المتيقن من الخارج، وبانه يستلزم عدم صحة التمسك بالمطلقات الواردة بعد السؤال عن حكم مورد خاص. وكلاهما لا يلتزم به صاحب الكفاية(٢).

اقول: الانصاف ان النقض عليه بالقدر المتيقن من الخارج غير وارد، إذ لايتأتى البيان المذكور في وجه مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب فيه، اذ لا دلالة للكلام عليه بوجه من الوجوه ولا يفهم منه اصلاً، فارادته من الكلام من دون التنصيص عليه خلف فرض كونه في مقام البيان.

ثم ان النقض به لا يرفع الاشكال بل يوسّع دائرته، كما ان عدم التزام صاحب الكفاية بما افاده في بعض الموارد لا ينفع في نفي المطلب اذا تم من الناحية البرهانية الصناعية، فالمهم هو تحقيق انه تام في نفسه او غير تام.

والحق انه غير وجيه لوجهين:

الوجه الاول: انه على تقدير تماميته، فهو انما يتم في المطلق الشمولي لا البدلي، وذلك لان ارادة بعض الافراد في المطلق الشمولي لا يختلف الحال فيها

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٣٠ ـ الطبعة الاولى.

عملا بين ارادتها بالخصوص او في ضمن المجموع، اذ يجب اكرام كل فرد ولا يرتبط امتثال احدها بامتثال الاخرى، وهذا بخلاف المطلق البدلي، فانه يختلف الحال عملاً بين تعلق ارادته بالبعض وتعلقها بالمجموع، اذ تعلقها مثلاً باكرام خصوص الفقيه ـ وهو القدر المتيقن فرضاً ـ يلازم عدم صحة الامتثال باكرام غيره، بخلاف تعلقها باكرام مطلق العالم فانه يصح معه الامتثال باكرام غير الفقيه.

ومرجع هذا الى التردد في ان الملحوظ في متعلق الحكم هو خصوصية الفقيه، او مطلق العالم، فيتردد الأمر في مراده بين الخصوصيتين.

وبالجملة: فيختلف الحال في الحكم البدلي بين ارادة المقيد والمطلق عملاً وواقعاً، ووجود القدر المتيقن لا ينفع في اثبات الخصوص، فلا يكتفى به في مقام البيان فيثبت الاطلاق بذلك.

ومن هنا نستطيع ان نقول: بعدم مانعية القدر المتيقن في مورد الاطلاق الشمولي، بعد فرض ان الحال في سائر المطلقات بنحو واحد، بضميمة ان الشمولية والبدلية تستفاد ان من قرينة خارجية، ومقدمات الحكمة تجري في مرحلة سابقة عن نحو تعلق الحكم، وفي موضوع الشمول والبدلية ـ كما سيصرح به صاحب الكفاية فيما بعد ـ، فاذا صح التمسك بالاطلاق في موارد الاطلاق البدلي مع وجود القدر المتيقن صح التسمك به في موارد الاطلاق الشمولي.

الوجه الثاني: ان ما افاده غير تام في نفسه، وذلك لان ثبوت الحكم للقدر المتيقن يختلف بحسب الواقع بين ان يكون ثبوته له بخصوصه وبين ان يكون ثبوته له في ضمن المطلق، اذ ثبوته له بخصوصه يقتضي دخالة عنوانه في ثبوته، واما اذا كان ثابتاً له في ضمن المطلق فلا يكون عنوانه دخيلا في ثبوته، بل ثبوته له بما انه من افراد المطلق، وهذه جهة واقعية وان لم يترتب عليها أثر عملي في

الاطلاق الاستغراقي.

وعليه، فيتردد في ان موضوع الحكم هل هو الفقيه ـ مثلا ـ او العالم؟، ووجود القدر المتيقن لا يرفع الشك من هذه الجهة، بل غاية ما ينفع فيه هو ثبوت الحكم للفقيه، اما انه بعنوانه او بعنوان العالم، فلا دلالة له على شيء منه، فاذا لم يرد القيد يثبت ان موضوع الحكم هو المطلق لا المقيد.

ونتيجة ما ذكرناه هو: ان اخذ عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب في عداد مقدمات الحكمة لا وجه له، لعدم اخلاله بثبوت الاطلاق.

وقد التزم المحقق النائيني (قدس سره) بثلاثية المقدمات ايضاً، لكنه انكر كون عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب من المقدمات، والتزم بان اولى المقدمات لزوم كون اللفظ بمعناه مقسماً للمقيد وغيره، والا فمع عدم كونه كذلك لن يصح التمسك بعدم البيان في نفي التقييد(١).

والذي نراه ان ادراج هذه المقدمة في مقدمات الحكمة غير متجه، كادراج عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وذلك لان المراد من كون المعنى مقسماً..

ان كان هو اللا بشرط المقسمي، وهو الطبيعة الملحوظة بالنظر الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها في قبال الماهية من حيث هي، فاعتباره لا اشكال فيه لتوقف الاطلاق والتقييد على لحاظ الماهية بالاضافة الى الخارج عن ماهيتها من القيود، فمع امتناع ذلك يمتنع الاطلاق قهراً، لكنه لا يتلاءم مع تشبيهه وتنظيره لذلك بمثل مورد عدم امكان اخذ قصد القربة وعدم امكان اخذ العلم بالحكم، اذ لا يمتنع لحاظ الماهية بالاضافة الى هذه القيود، وانما الممتنع اخذها في متعلق الحكم وموضوعه، وهو غير امتناع لحاظ الماهية مضافة اليها.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

وان كان المراد اشتراط كون مجرى الاطلاق مقسماً فعلياً للمقيد وغيره، بمعنى انه ينقسم فعلاً اليهما، ففي مورد يمتنع الانقسام الفعلي ـ كمورد اخذ قصد القربة في متعلق الأمر بناء على امتناعه ـ يمتنع الاطلاق.

ان اراد هذا المعنى، فهو مما لا دليل عليه اصلا، وقد عرفت المناقشة فيه فيما تقدم من البحث عن نوع تقابل المطلق والمقيد.

ونتيجة مجموع ما ذكرناه: هو ان مقدمات الحكمة ثنائية لا ثلاثية، كما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية والمحقق النائيني، اذ عرفت المناقشة فيما افاداه. فمقدمات الحكمة عبارة عن كون المتكلم في مقام البيان، وانتفاء ما يوجب التعيين.

ثم انه قد يشكل استفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة، وذلك باعتبار ان اللفظ موضوع للطبيعة المهملة ـ كما هو الفرض ـ، والاطلاق والتقييد خصوصيتان تردان عليها، فكما يحتاج التقييد الى بيان زائد على اللفظ، كذلك يحتاج الاطلاق الى البيان الزائد، لكون نسبة اللفظ اليهما على حد سواء، فلا وجه لدعوى ان عدم ذكر القيد يكشف عن ارادة الاطلاق والالزم الخلف، اذ هذا يمكن عكسه فيقال: عدم ذكر الاطلاق يكشف عن ارادة المقيد والالزم الخلف.

ولا يندفع هذا الاشكال إلّا بدعوى ثبوت بناء عقلائي عرفي على انه اذا كان في مقام البيان ولم يذكر القيد كان مراده الاطلاق، وبدون ذلك لا يمكن الالتزام بان هذه المقدمات تنفع في اثبات ارادة الاطلاق. فتدبر.

كما انه بشكل ايضاً ما قيل في هذا الباب من: ان الاطلاق بمقدمات الحكمة لا بالوضع، هو ان كون المتكلم في مقام البيان ـ بمعنى عدم احراز انه في مقام جهة اخرى ـ مما يحتاج اليه في مطلق الظهورات حتى الوضعية، فانه لا يمكن الاستناد الى كلام المتكلم في تشخيص مراده ما لم يحرز انه في مقام البيان،

والا فلو كان نطقه باللفظ الموضوع لاجل تجربة صوته لا يمكننا ان نقول ان مراده هو معنى اللفظ. وهكذا الحال في عدم القرينة، فان وجود القرينة المنافية لمقتضى الوضع توجب الاخلال بظهور اللفظ في معناه وصرفه الى معنى آخر.

فاذن هاتان المقدمتان لا بد منها في تشخيص المراد الوضعي من اللفظ الموضوع لمعناه، ولا اختصاص لهما في باب المطلق بحيث لا يحتاج اليهما في غير مورده.

والتحقيق: هو تعين الالتزام بان استفادة الاطلاق ليس بمقدمات الحكمة، بل من ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع.

بيان ذلك: ان اللفظ المأخوذ في موضوع الحكم موضوع للطبيعة بما هي ـ كما عرفت ـ وظاهر اخذ الطبيعة في موضوع الحكم انها تمام الموضوع، كما ان ظاهر اخذ: «زيد» في الموضوع في قوله: «اكرم زيداً» انه تمام الموضوع. وهكذا ظاهر قوله: «اكرم ابن عمرو» ان: «ابن عمرو» تمام الموضوع. وهذا الظهور تصطلح عليه الظهور السياقي وهو ثابت لا كلام فيه، واذا كان الطبيعة تمام الموضوع ثبت الحكم في كل مورد تثبت فيه وتوجد، فثبوت الاطلاق واستفادته من جهة اخذ الطبيعة في الموضوع وظهور ذلك في كونها تمام الموضوع، ومما يؤيد ان الاطلاق يستفاد مما ذكرناه هو الاصطلاح على ظهور المطلق بالظهور الاطلاقي، فانه ظاهر في وجود ظهور للمطلق، وهو انما يتلاءم مع ما ذكرناه، اذ ليس مرجع مقدمات الحكمة الى ظهور اللفظ في شيء.

وعليه، فلا نقع في الاشكال السابق و هو: ان الاطلاق خصوصية زائدة كالتقييد، فكيف يثبت بعدم التقييد؟. كي نضطر الى التخلص عنه بدعوى بناء العقلاء على الاطلاق عند عدم التقييد.

اذ ما التزمنا به يرجع الى التمسك بظهور وضعي وظهور سياقي.

كما لا نقع في اشكال آخر من جهة لزوم احراز كون المتكلم في مقام

البيان من جميع الجهات، و سيأتي الكلام فيه. فانتظر.

ثم انه وقع الكلام في ان مجرى مقدمات الحكمة هل هو المراد الاستعمالي او المراد الجدي الواقعي؟. فهل تجري في تنقيح المراد الاستعمالي بمعنى ما قصد المتكلم تفهيمه للمخاطب واحضاره من المعنى في ذهن السامع لا ما اراده من نفس اللفظ ـ فلا يرد حينئذ بانه لا معنى لان يكون المراد الاستعمالي هو المطلق لعدم استعمال اللفظ فيه قطعاً، بل هو مستعمل في معناه وهو الطبيعة ـ ؟ او تجري في تنقيح المراد الواقعي، و بيان ان المراد جداً هو المطلق ؟. الذي ذهب اليه صاحب الكفاية هو الاول[1]. خلافاً للشيخ (رحمه الله) حيث ذهب الى الثاني[2]. وتبعه عليه المحقق النائيني[3].

ولا تخفى ثمرة هذا الخلاف العملية، حيث تظهر في موارد البحث عن انقلاب النسبة، اذ المقيد المنفصل لا يخل بظهور المطلق في الاطلاق على رأي صاحب الكفاية؛ بل يزاحمه في مقام الحجية.

ولكنه يخل باطلاق المطلق على رأي الشيخ، لكشفه عن تقيد المراد الجدي وعدم اطلاقه.

وقد استشهد صاحب الكفاية على مدّعاه: بان ما ذهب اليه الشيخ يلازم عدم امكان التمسك بالمطلقات اذا قيدت بقيد منفصل، لانه يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان في كلامه، فتنهدم اولى المقدمات بورود المقيد المنفصل، وهذا اللازم باطل اذ لا يلتزم به أحد، فيكشف عن بطلان المبنى الذي يبتني عليه[4].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطابع الانظار/٢١٨ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٩/١ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

واستشكل فيما ذكره (قدس سره): بان غاية ما يكشف عنه المقيد هو عدم كونه في مقام البيان من جهة القيد وعدمه، اما سائر جهات المطلق فلا يرتبط بها المقيد ولا ينظر اليها، فيمكن التمسك بالاطلاق من سائر الجهات.

ولم يفرض كونه في مقام البيان بالنسبة الى تمام مراده بنحو العموم المجموعي من جهة الخصوصيات، بل بنحو العموم الاستغراقي، فانكشاف عدم كونه في مقام البيان من جهة لا يلازم انكشاف عدم كونه في مقام البيان من سائر الجهات[1].

ويمكن ان يوجه كلام صاحب الكفاية: بان الاطلاق من سائر الجهات في فرض التقييد موضوعه الحصة الخاصة، فهو في طول المقيد، لا ان الاطلاق والقيد يرد ان على الطبيعة في عرض واحد، فاذا ثبت الحكم للعالم العادل، فاطلاق الموضوع من حيث السيادة و عدمها موضوعه العالم العادل لا ذات العالم، اذ لا معنى للاطلاق من حيث السيادة الا في حدود واطار العالم العادل، اذ لا يثبت الحكم ـ مع فرض موضوعه العالم العادل ـ للعالم المطلق من جهة السيادة وعدمها و لو لم يكن عادلاً.

وبعبارة اخرى: ان الاطلاق بلحاظ تمام الموضوع لا بلحاظ كل جزء جزء، و تمام الموضوع في الفرض هو الحصة الخاصة وذات الطبيعة جزء الموضوع وهو ليس مجرى الاطلاق الا في موارد خاصة، ولذا لا يجري الاطلاق بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الصلاة، بل الى مجموع الصلاة في موارد تعلق الحكم بها.

وعليه، فاذا ورد المقيد الكاشف عن كون الموضوع هو الحصة اختل التمسك بالاطلاق من جميع الجهات، لان ما ينبغي ان يكون مجرى المقدمات وموضوع الاطلاق هو الحصة لانها تمام الموضوع، والمتكلم لم يكن في مقام البيان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٥٥/١ ـ الطبعة الاولى.

من جهاتها وخصوصياتها، اذ لم يكن في مقام ذاتها. و ما كان في مقام بيانه ـ وهو الطبيعة ـ ليس مورد الاطلاق بعد ورود المقيد لانه ليس موضوع الحكم.

وقد يتوهم: ان هذا البيان مستلزم لمنع التمسك بالاطلاق مع كون المتكلم في مقام البيان من جهة دون اخرى، وذلك لاحتمال ان يكون مراده الواقعي من الجهة التي ليس في مقام منها هو الحصة الخاصة فيكون الاطلاق من الجهة الاخرى في طولها، ومع هذا الاحتمال يمتنع التمسك بالاطلاق، لانه لا يحرز انه في مقام بيان ان الموضوع هو الطبيعة كي يتمسك باطلاقها، لانه في مقام بيانها. و هو ليس في مقام بيان الحصة، فان المفروض انه مهمل من هذه الجهة.

وبالجملة: اذا فرضنا انكشاف ان كون المراد الواقعي هو المقيد مانع عن التمسك بالاطلاق من سائر الجهات لعدم كونه في مقام بيان المقيد، فاحتمال ذلك ـ مع عدم كونه في مقام بيانه ـ يكفي في المنع عن التمسك بالاطلاق، لانه انما يصح التمسك باطلاق الموضوع الواقعي اذا كان المتكلم في مقام بيانه، وهو مشكوك على الفرض، فمثلا: لو قال: «اكرم العالم» ولم يكن في مقام البيان من جهة العدالة والفسق، لم يصح التمسك باطلاق العالم بالنسبة الى السيادة وعدمها، لعدم احراز انه تمام الموضوع، لاحتمال انه العالم العادل وهو ليس في مقام بيانه.

مع ان هذا اللازم لا يقول به احد، فان التفكيك في مقام البيان بين الجهات يلتزم به الكل ولا يرون فيه اشكالاً.

ويندفع هذا التوهم: بالفرق بين مقام الحدوث والبقاء، فانه مع الالتفات حدوثاً الى ان المتكلم في مقام البيان من جهة دون اخرى كما لو صرح بذلك، فمرجع ذلك الى تصريحه ـ مثلا ـ بانه مقام البيان من هذه الجهة ـ كجهة السيادة ـ بالنسبة الى الموضوع الواقعي على واقعه المردد بين المطلق من الجهة الاخرى والمقيد ـ كالمردد بين العادل ومطلق العالم ـ من دون تعرض لبيان ما هو الموضوع

الواقعي، فلو انكشف انه المقيد لم يضر بالاطلاق، لانه كان في مقام بيانه من الجهة الاخرى، وهذا بخلاف ما لم يكن حدوثاً كذلك، فلا ظهور يدل على انه في مقام بيان الموضوع الواقعي على واقعه، اذ لم يكن الكلام حدوثاً ظاهراً في الاجمال، بل ظاهراً في الاطلاق من هذه الجهة ايضا، فاذا ورد القيد كشف عن كون الموضوع هو الحصة ولم يكن في مقام البيان بالنسبة اليها، بل في مقام الذات لا غير فيكشف عن عدم كونه في مقام البيان بالنسبة الى الموضوع الواقعي، والا لنبَّه على ذلك بعد ان لم يكن للكلام ظهور فيه. فالتفت فانه لا يخلو عن دقة.

وعليه، فايراد الكفاية موجه بالبيان الذي عرفته.

ولكن هذا لا يصحح كلام الكفاية واختيار صاحبها، أعني كون مجرى المقدمات هو المراد الاستعمالي فانه غير سالم عن الاشكال.

بيان ذلـك: ان الـواقـع في باب الإنشـائيات يختلف عنـه في باب الاخباريات، فان وجود واقع وراء الاستعمال امر متصور في باب الاخبار يحكي عنه الخبر، يطابقه او لا يطابقه، وليس كذلك الحال في باب الانشاء، فان الامور الانشائية لا واقع لها سوى مقام الإنشاء، والاحكام منها، اذن فما هو المراد من المـراد الواقعي في باب الاحكام في قبال المراد الاستعمالي، بناءً على ان واقع الحكم ليس الا الانشاء، وهو استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى بوجود انشائي او اعتباري؟. لا يقصد من ذلك الا مقام الداعي للانشاء، فاذا انشأ الطلب بداعي البعث حقيقة كان وجوباً حقيقة، وان انشاءه بداعي غير البعث لم يكن وجوباً حقيقة، فاتفاق المراد الواقعي مع المراد الاستعمالي معناه صدور الانشاء بداعي البعث جداً واختلافه معناه صدور الإنشاء بداعي غير البعث كالتهديد.

وعليه، فنقول اذا فرض ان المراد الاستعمالي هو المطلق،بان انشئ الحكم على جميع الافراد، ولكن كان المراد الجدي على طبق المقيد بان كان الواجب حقيقـة بعض الافـراد فما هو الاثر من تفهيم المطلق؟. الذي ذكره صاحب

الكفاية ان انشاء الحكم على الكل بداعي ان يكون قاعدة وقانوناً[١].

وقد تقدم الاشكال فيه في مبحث العموم: بانه ان اريد قاعدة وكاشفاً عن حكم الخاص بعد التقييد بما انه عام، فهو خارج عن طريقة المحاورة، اذ لا معنى لانشاء الحكم على الكل وارادة البعض، فهو نظير ان يقول: «اكرم عشرة» ثم يبين انه يريد اكرام خمسة، وبالخصوص اذا كان معنى الاطلاق ثبوت الحكم للطبيعة من دون أي خصوصية، فانه ينافي التصريح بدخول الخصوصية بعد ذلك منافاة توصل الكلام الاول الى حد الاستهجان. وان اريد كونه كاشفاً عن حكم الخاص بما انه بعض مدلوله، فهو يبتني على حجية الدلالة التضمنية لو سقطت المطابقية عن الحجية، كما انه ما الملزم للاستعمال في العموم؟ مع امكان ان ينشىء الحكم على المقيد رأساً.

هذا مضافاً الى ما اورده المحقق الاصفهاني من: ان الانشاء بداعي البعث جداً بالنسبة الى الجميع ممتنع لفرض ارادة المقيد لا المطلق، والانشاء بداعي البعث بالنسبة الى البعض، وبداعي آخر بالنسبة الى البعض الآخر يستلزم صدور الفعل الواحد وهو الانشاء عن داعيين وهو محال[٢].

وان كان ما ذكره قابل للرد. فتأمل.

نعم ينحل الاشكال على صاحب الكفاية بالالتزام بكون الانشاء بداعي البعث جداً بالنسبة الى الجميع فيثبت الحكم الحقيقي للجميع، ولكنه يرتفع عن البعض بورود المقيد لانتهاء مصلحته.

ولكنه التزام بتعدد الحكم وبالنسخ وهو غير صحيح قطعاً لبداهة وحدة الحكم وعدم تعدده.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٣٧/١ ـ الطبعة الاولى.

ونتيجة مجموع ما ذكرناه ان كلا المذهبين لا يخلوان من اشكال.

والـذي نراه ان منشـأ اشكـال صاحب الكفـاية على المذهب الآخر والجواب غير الصحيح عنه الذي عرفته، هو الغفلة عن شيء، وهو: ان المدعي لكون المتكلم في مقام بيان المراد الجدي وجريان المقدمات في ذلك المقام يرى ان من المقدمات عدم القرينةالى زمان لايقبح تأخيرها عنه، لا عدم القرينة في حال الخطاب.

وعليه، فلا يكـون ورود القيد كاشفـا عن عدم كونـه في مقام البيان واختلال الاطلاق المنعقد بدواً، بل لا ينعقد الاطلاق اصلاً قبل ورود القيد، نعم ينعقد بعد مرور زمان يقبح تأخير البيان عنه. فاذا ورد القيد قبل مرور هذا الزمان كان موجباً للاخلال بالمقدمة الثانية، أعني عدم ما يوجب التعيين، ولا يكون مخلا بالمقدمة الاولى، اذ لا تنافي بين تأخير البيان عن الخطاب وكونه في مقام البيان. فاذا كان المتكلم في مقام بيان مرامه بالتدريج لم ينعقد الاطلاق قبل مرور الزمان الذي يفرضه لبيان مرامه، ولم يكن ورود القيد في الاثناء منافيا لكونه في مقام البيان، فورود القيد في اثناء هذا الزمان يوجب انعقاد الظهور الاطلاقي في المقيد والحصة الخاصة، لانه كان في مقام بيانها.

وبالجملة: القيد المنفصل على هذا المذهب كالقيد المتصل يوجب انعقاد الظهور في المقيد.

ومنشأ اشكال الكفاية هو: تخيل ان المفروض انه في مقام البيان في مقام الخطاب، وورود القيد المنفصل يستلزم الكشف عن عدم كونه في مقام البيان، فيلزم المحذور السابق، فاشكال الكفاية متجه بناء على هذا التخيل لكنه تخيل غير صحيح.

ويتلخص من مجموع ما ذكرناه مسالك ثلاثة:

الاول: ما قربناه من ان استفادة الاطلاق بواسطة ظهور اخذ الطبيعة

المدلول عليها باللفظ في موضوع الحكم في كونها تمام الموضوع، وهذا الظهور يكون حجة على المراد الواقعي بمقتضى اصالة الظهور.

الثاني: ان استفادة الاطلاق بواسطة مقدمات الحكمة الجارية في تشخيص المراد الاستعمالي، ويكون الظهور الاطلاقي حجة على المراد الواقعي بمقتضى حجية الظهور.

الثالث: ان استفادة الاطلاق بواسطة جريان مقدمات الحكمة في تشخيص المراد الواقعي رأساً.

والجميع يشترك في أمر، وهو ان الدليل المقيد يتقدم على المطلق اذا لم يمض وقت بيان المراد الواقعي.

لكنه لا يتصرف في اصل الظهور على الاولين، بل ينفي حجيته. ويتصرف فيه على الأخير بحيث ينعقد الاطلاق في المقيد رأساً.

والوجه في تقدم المقيد على المطلق في الفرض المزبور: اما على الأخير فواضح كما تقدم تقريبه، انه كالقيد المتصل واما على الاولين، فالظهور وان كان حجة على الواقع لكنه في مقام لا يكون من شأن المتكلم بيان الواقع ببيان متعدد، اما اذا كان من شأنه ذلك كما هو الحال بالنسبة الى الشارع الأقدس، فلا يكون الظاهر حجة على الواقع ما لم يمض زمان البيان، اذ مع عدم مضيه يكون الكلام في معرض التقييد، ولا يكون حجة مع كونه كذلك.

ومن هنا يقال: بانه يلزم على هذا عدم انعقاد الاطلاق للكلام، او عدم حجيته قبل انتهاء زمان الأئمة (عليهم السلام) لان كلامهم بمنزلة كلام واحد، ومن الواضح ان المطلق الذي يصدر من السابق منهم (ع) في معرض التقييد ممن يلحقه منهم (ع)، فلا يمكن الكشف عن المراد الواقعي بالتمسك باطلاق كلامهم (ع) ما لم ينته زمان البيان منهم.

وتحقيق الحال: ان لدينا صوراً ثلاث:

الاولى: ان يكون السائل للمعصوم (ع) ممن لا يرجو لقاءه او لقاء احد الرواة عادة، كما اذا كان من البلاد البعيدة، فلا معنى لان يقال في مثل هذا الفرض ان الامام (ع) في مقام بيان مرامه بكلام متعدد، بل لا بد ان يكون في مقام بيان مرامه بنفس كلامه مع السائل، فله التمسك باطلاق الكلام واستكشاف المراد الواقعي به. فاذا ورد مقيد بعد حين كان معارضا للمطلق لا مقدماً عليه رأساً، بل تلحظ قواعد المعارضة بينهما.

الثانية: ان يكون السائل من يجتمع مع الامام (ع) كثيراً وسوأله لمعرفة الحكم وتعلمه كمثل زرارة. ففي مثل هذا الفرض يمكن ان يقال ان العادة على عدم بيان تمام مرامه في مجلس واحد وكلام واحد بل في مجالس متعددة.

وعليه، فلا يمكنه التمسك باطلاق كلامه الاول ما لم يمض وقت البيان عادة ولم يرد القيد، فاذا ورد القيد في الاثناء كان مقدماً على الاطلاق جزماً.

الثالثة: ان يكون السائل كذلك، لكن القيد يأتي من المعصوم اللاحق، وفي مثله لا يمكننا ان نقول بان العادة على تأخير البيان والاعتماد على الامام اللاحق (ع) بحيث يظهر ذلك من حال الامام السابق (ع).

وعليه، فيمكن التمسك بالاطلاق ويكون المقيد معارضاً له كما في الصورة الاولى، ولا يصح تقديمه عليه الا اذا كان أظهر، على اشكال ستأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى.

فظهر انه لا معنى للجزم بتقديم المقيد على المطلق رأساً، حتى بناءً على كون مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، لانعقاد الاطلاق اذا مضى وقت البيان ولم يرد القيد.

وسيأتي انشاء الله تعالى في مبحث الجمع بين المطلق والمقيد مزيد تحقيق وتوضيح. فانتظر.

* * *

في الشك في كون المتكلم في مقام البيان

ثم انه اذا احرز كون المتكلم في مقام البيان فلا اشكال. ولو شك في كونه في مقام البيان فلدينا صورتان:

الاولى: ان لا يحرز انه في مقام البيان من أيّ جهة من الجهات، بل يحتمل انه في مقام الاهمال من جميع الجهات.

الثانية: ان يحرز انه في مقام البيان من جهة ويشك في كونه في مقام البيان من جهة اخرى، كما لو قال: «اكرم العالم» واحرز انه في مقام البيان من جهة العدالة والفسق وشك فيه من جهة السيادة وعدمها.

اما الصورة الاولى: فلا اشكال في ان بناء العقلاء على حمل المتكلم على كونه في مقام البيان، وحينئذ فيجوز التمسك بالاطلاق من جميع الجهات لعدم المرجح لاحداها على الاخرى.

واما الصورة الثانية: فظاهر الكفاية ثبوت البناء العقلائي على ان المتكلم في مقام البيان، واستشهد على ذلك بالتمسك بالاطلاقات من دون فحص واحراز لكون المتكلم في مقام البيان[1]. وخالفه المحقق النائيني (قدس سره) فذهب الى عدم الدليل على اثبات انه في مقام البيان من الجهة المشكوكة، لارتفاع اللغوية بكونه في مقام البيان من الجهة الاخرى ـ كما هو الفرض ـ[2].

اقول: استدلاله (قدس سره) بعدم اللغوية في غير محله، اذ لم يكن البناء على ان المتكلم في مقام البيان من جهة صون كلامه عن اللغوية، كيف؟ وقد التزم (قدس سره) بامكان ورود الكلام في مقام التشريع لا اكثر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٩/١ ـ الطبعة الاولى.

وتحقيق الحال: انه ان قلنا بان استفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة اشكل الجزم باحد الرأيين لعدم الطريق الى تعيين الحق منهما، وانّا اذا قلنا بان استفادة الاطلاق من ظهور ترتيب الحكم على الطبيعة في كونها تمام الموضوع ـ كما قربّناه ـ فلا يعتبر احراز كون المتكلم في مقام البيان، وذلك لان مقتضى اصالة الحقيقة هو ارادة المعنى الظاهر من الكلام، ومقتضى حجية الظاهر مطابقة المراد الواقعي للظاهر، ومقام الثبوت لمقام الاثبات.

وعليه، فيكــــون الكـلام دليلاً على ثبـوت الحكم للطبيعـة بلا دخـل الخصوصية، وان شك في كون المتكلم في مقام البيان من جهتها، لان بناء العقلاء ـ بلا تشكيك ـ على العمل بظاهر الكلام بلا توقف وتردد، وقد عرفت ان الظاهر هو ترتيب الحكم على ذات الطبيعة بلا دخل الخصوصية، ومع الشك في ارادة الظاهر يرجع الى اصالة الحقيقة كما هو الحال في كل مورد يشك في ارادة ظاهر الكلام منه.

نعم اذا احرز انه ليس في مقام البيان من بعض الجهات، وانه في مقام الاهمال من تلك الجهة، لا يكون الظاهر حجة على مراده من تلك الجهة وهو واضح. فان بناء العقلاء على حجية الظاهر ما لم يحرز انه لا يقصد الكشف عن مراده الواقعي به.

فظهر ان ما اخترناه في بيان استفادة الاطلاق أمر عرفي خال عن بعض التكلفات، كتكلف دعوى بناء العقلاء على ارادة المطلق لو لم ينصب قرينة على التقييد، مع ان الاطلاق خصوصية زائدة كالتقييد، وتكلف دعوى بناء العقلاء على كونه في مقام البيان، مع الشك في جهة واحراز انه كذلك من جهة اخرى.

ولكن ما ذكـرناه انما ينفع في استفادة الاطلاق في موارد يؤخذ المعنى المقصود اثبات تعميمه لافراده في موضوع الحكم، كي تتأتى دعوى ان اخذه في موضوع الحكم ظاهر في انه تمامه.

واما لو لم يكن ذلك، فلا ينفع ما ذكرناه، كما في المثال المذكور في أجود التقريرات[1]، وهو قوله تعالى: ﴿فكلوا مما امسكن﴾[2] حيث يشك في انه في مقام البيان من جهة نفي الحرمة الثابتة للميتة، او اعم منها ومن نفي الحرمة من جهة النجاسة باعتبار ملاقاة محل الامساك. فان عدم الحرمة له فردان، عدم الحرمة من جهة المتية، وعدم الحرمة من جهة النجاسة.

فاذا شك في ان المقصود بيانه هل هو عدم الحرمة من جهة الميتة او الأعم، لم ينفع البيان الذي ذكرناه.

اما بالنسبة الى اجرائه في نفس عدم الحرمة المدلول عليه بالهيئة، فمضافاً الى انه معنى حرفي غير قابل للحاظ الاستقلالي، انه لم يُوخذ في موضوع الحكم، كي يقال بان ظاهر ترتيب الحكم عليه دخالته بنفسه من دون دخل خصوصية فيه، بل لا معنى لذلك، لان مدلول الهيئة ليس مفهوم الحكم، بل هو النسبة وهي معنى حرفي.

واما بالنسبة الى اجرائه بالنسبة الى الأكل بان يقال: ان الحكم ثابت لطبيعة الاكل ولم يقيد بما قبل الغسل وعدمه فيدل على ان ذات الاكل هو متعلق الحكم، فلانه لا يقتضي ان الحكم هو الاعم، اذ نفي الحرمة من جهة الميتة ثابت للاكل قبل الغسل وبعده، فاثبات اطلاق المتعلق او الموضوع لا يلازم اثبات ان المنفي هي الحرمة من كلتا الجهتين.

وفي الحقيقة ان المورد ليس من موارد الاطلاق على جميع المسالك، فانه لا معنى للالتزام بمقدمات الحكمة في اثبات الجواز الفعلي. لانها ان لوحظت بالنسبة الى مدلول الهيئة، فقد عرفت ان مدلولها ليس مفهوم عدم الحرمة كي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٢٩/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة المائدة ، الآية: ٤ .

يتمسك باطلاقه في اثبات كلا فرديه ـ اعني الجواز من جهة النجاسة ومن جهة الميتـة. فيلازم الجواز الفعلي، بل مدلولها النسبة الذي لا يتصور فيها العموم، مضافاً الى انه معنى حرفي ملحوظ آلة فلا تتم فيه مقدمات الحكمة.

وان لوحـظت بالنسبـة الى المتعلق او المـوضوع، فقد عرفت ان نفي الخصوصية لا يثبت الجواز من جميع الجهات فتدبر.

نعم لو كان الـدليل متكفـلاً للجواز الفعلي تم ما ذكر، لكنه هو محل الاشكال وهو موضوع النزاع. اذن فلا طريق لدينا الى اثبات ان الآية تتكفل نفي الحرمة بالمعنى الاعم، لا خصوص عدم الحرمة من جهة الميتة، فتدبر ولا تغفل.

* * *

الإنصراف

ثم انه بعد ان تقدم من ان استفادة الاطلاق بمقدمات الحكمة او بما ذكرناه، يقع الكلام في مانعية الانصراف الى بعض الافراد او الاصناف عن التمسك بالاطلاق.

وقد ذكر صاحب الكفاية للانصراف افراداً ثلاثة:

الاول: الانصراف البدوي الزائل بالتأمّل، ومثل له بانصراف لفظ الماء الى ماء الفرات او دجلة في الموضع القريب منهما.

الثاني: الانصراف الملازم لظهور اللفظ في المنصرف اليه.

الثالث: الانصراف الملازم لتيقن المنصرف اليه، مع عدم كونه ظاهراً فيه بخصوصه.

وقد حكم بعدم مانعية الاول من الاطلاق، ومانعية الأخيرين من التمسك فيه(١).

وقد اوقع المحقق النائيني الحديث عن الانصراف، وذكر له صوراً ثلاثة ايضاً:

الاول: الانصراف البدوي وهو الناشئ عن غلبه خارجاً.

الثاني: الانصراف الناشئ من التشكيك في الماهية بحسب متفاهم العرف، بحيث يرى العرف خروج بعض الافراد عن كونه فرداً للطبيعة، كانصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان.

الثالث: الانصراف الناشئ من التشكيك في الماهية، بحيث يشكك العرف

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

في مصداقية بعض الافراد، كانصراف لفظ الماء الى غير ماء الذاج والكبريت.

وقد ذكر ان القسم الاول لامجال لتوهم مانعيته عن الاطلاق.

واما القسم الثاني فهو يمنع من التمسك بالاطلاق، لان المورد يكون من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة، فلا ظهور الا في غير ما ينصرف عنه اللفظ.

وهكذا الحال في القسم الثالث، فانه يمنع من الاطلاق، لكون المطلق فيه يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة[1].

اقول: حصره الانصراف غير البدوي بالناشئ عن التشكيك في غير محله، اذ قد يتحقق الانصراف في غير موارد التشكيك، كما قد يدعى انصراف قوله تعالى: ﴿احل الله البيع﴾[2] الى البيع الصادر من المالك لا مطلق البيع.

ثم ان جعله انصراف لفظ ما لايؤكل لحمه عن الانسان من موارد الانصراف الناشئ من التشكيك يمكن ان يكون من جهة القوة وان يكون من جهة الضعف، بان يقال ان الانسان باعتبار انه أقوى افراد الحيوان وارفعها انصرف عنه لفظه، او يقال ان الحيوانية العرفية فيه ضعيفة فينصرف عنه لفظ الحيوان الى البهيمة.

وعلى كل فهذا ليس بمهم وانما المهم تحقيق الكلام فنقول: لا كلام فيما ذكره المحققان من عدم مانعية الانصراف البدوي، لعدم اخلاله بما يعتبر في باب الظهور، كما لا كلام فيما ذكراه من مانعية القسم الثاني من الاطلاق على أي مسلك من مسالكه، لان وجود ما يوجب تعيين بعض الافراد يتنافى مع استفادة الاطلاق على جميع مسالكه وهو واضح.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٣٢/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

واما مورد الانصراف لاجل التشكيك في صدق المفهوم على بعض الافراد، فقد عرفت تعليل مانعيته في كلام المحقق النائيني بانه يكون من قبيل الاحتفاف بما يصلح للقرينية.

وتحقيق صحة هذا المعنى يأتي في محله انشاء الله تعالى. فالاولى تعليل المانعية بان الاطلاق إنما ينفع فيما اذا احرز انطباق المعنى على المشكوك ثبوت الحكم له. فمع الشك فيه ـ يعني في الانطباق ـ لا ينفع الالتزام بان المراد هو المطلق، اذ لا يتوصل الى اثبات الحكم له مع الشك في كونه فرداً للطبيعي.

ومن هنا يظهر ان مراد صاحب الكفاية في مانعية تيقن المنصرف اليه ان كان ما ذكرناه، فيكون مراده تيقن الفردية دون غيره، فهو تام لا اشكال فيه. وان كان من جهة وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيكون مراده تيقن الارادة مع احراز ان غيره فرد للطبيعة، فقد عرفت الاشكال في مانعيته عن التمسك بالاطلاق فراجع.

ثم ان التعبير الوارد في تقريرات النائيني بان الانصراف ينشأ من رؤية العرف خروج بعض الافراد عن مصداقية الطبيعة[1]، لا يخلو من تسامح، اذ العرف مرجع في تعيين المفاهيم، اما تشخيص المصاديق للمفهوم المحدود عرفا فلا يرجع اليه فيه. فلا بد ان يكون المراد ان العرف يرى ان مفهوم اللفظ بنحو لا ينطبق على هذا الفرد. فتدبر.

فصل
في المطلق والمقيد المتنافيين

اذا ورد المطلق وورد مقيد ينافيه، فهل يقدم المقيد على المطلق اولا؟.

وتحقيق المقام: ان الدليل المقيد على نحوين:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٣٢/١ ـ الطبعة الاولى.

الاول: ما يكون متكفلاً لحكم ارشادي من امر او نهي، فيكون الامر فيه للارشاد الى جزئية او شرطية، متعلقة لموضوع الحكم، والنهي فيه للارشاد الى مانعيتــه، نظير الاوامـر الواردة في باب المركبات الاعتبارية، فانها ظاهرة في الارشاد الى اخذ متعلقها في المركب.

الثاني: ما يكون متكفلاً لحكم مولوي متعلق بالمقيد.

ولا اشكال في تقديم المقيد ـ اذا كان بالنحو الاول ـ على المطلق، فاذا ورد دليل يأمر بالصلاة بقول مطلق، وورد دليل يأمر بها مع الركوع، وكان ظاهراً في الارشاد الى جزئية الركوع، قدم المقيد بلا كلام. وسنشير الى وجه تقديمه.

وعلى كل، فليس هذا النحو محل الكلام فيما نحن فيه، وانما محل الكلام هو النحو الثاني، كما اذا قال: «اكرم العالم» ثم قال: «يحرم اكرام العالم الفاسق» او: «يجب اكرام العالم العادل». فقد وقع الكلام في تقديم المقيد على المطلق وفي وجه تقديمه.

وعليه، فما يظهـر من أجود التقريرات من ابتناء التقديم وعدمه على النحوين في كيفية المقيد، بمعنى انه ان كان ظاهراً في الارشاد يقدم. وان كان ظاهراً في المولوية لا يقدم[1].

غير صحيح، اذ محل الكلام في التقديم وعدمه، وفي مسألة حمل المطلق علي المقيد هو: ما اذا كان المقيد وارداً بالنحو الثاني فالتفت.

وعلى كل، فقد تعرض المحقق النائيني (قدس سره) قبل الدخول في أصل البحث الى أمر ذكره كمقدمة للبحث وتوطئة لتوضيح الحال فيه.

وهو: ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذي القرينة من دون ملاحظة أيهما الاقوى.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٣٥ ـ الطبعة الاولى.

ولذا يقدم ظهور: «يرمي» في رمي النبل على ظهور: «الأسد» في الحيوان الخاص في قول القائل: «جاء اسد يرمي»، مع ان ظهور يرمي انصرافي، وظهور اسد وضعي، وهو أقوى من الانصرافي.

ووجهه بان الشك في ارادة ما يظهر فيه ذو القرينة مسبب عن الشك في ارادة ما تظهر فيه القرينة، فالاخذ بظاهر القرينة يستلزم رفع الشك في المراد بذي القرينة وحمله على خلاف ظاهره الاوّلي، لان مؤدى القرينة بنفسها يرجع الى تشخيص المراد بذي القرينة وتعيينه، وليس الامر كذلك بالعكس، فان الأخذ بظاهر ذي القرينة لا يستلزم تعيين المراد من القرينة الا بالملازمة العقلية ـ بلحاظ التنافي بين الظهورين ـ، والاصل اللفظي وان كان حجة في اللازم العقلي لمجراه، لكنه انما يثبت به اللازم العقلي على تقدير جريانه في نفسه، واصالة الظهور في ذي القرينة لا تجري الا على وجه دائر، لان جريانها فيه يتوقف على عدم جريان اصالة الظهور في القرينة ـ اذ جريانها في القرينة يلغي الشك في ذي القرينة فلا مجال للاصل فيه ـ، فلو كان عدم جريان اصالة الظهور في ناحية القرينة مستنداً الى جريانه في ذي القرينة لزم الدور.

وبهذا البيان يلتزم بتقدم الاصل الحاكم على الاصل المحكوم.

ولا يختلف الحال فيما ذكر بين القرينة المتصلة او المنفصلة، وان كان هناك فرق بينهما من ناحية اخرى، وهي: ان القرينة المتصلة تصادم اصل الظهور التصديقي لذي القرينة، المعبر عنه بالمراد الاستعمالي فتوجب التصرف فيه.

واما القرينة المنفصلة، فهي تصادم كاشفية الظهور التصديقي لذي القرينة عن المراد الواقعي فتوجب التصرف في حجيته وكاشفيته لا فيه نفسه[١].

هذا ما افاده (قدس سره)، وقد ذكره مقدمة لبيان ان تقديم المقيد على

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/٥٣٥ ـ الطبعة الاولى.

المطلق من جهة قرينية المقيد.

وهذا البيان منه لا يخلو من مناقشات من جهات عديدة.

الاولى: ما يظهر منه (قدس سره) من فرض ظهورين للقرينة ولذي القرينة، يقع التصادم بينهما ويقدم احدهما للحكومة بالوجه الذي عرفته.

فان ذلك غير سديد، فانه ليس لدينا في موارد القرينة المتصلة الا ظهور واحد ينعقد للكلام رأساً بلا ملاحظة ما ذكره من جهة التصادم والتقديم.

اما في مثل موارد التقييد مثل: «اكرم العالم العادل» فواضح، بداهة عدم وجود ظهورين متصادمين يدور الأمر بين تقديم هذا او ذاك منهما، لعدم تصادم الظهور الاولي للعالم مع الظهور الاولي للعادل، ولذا لا ينتقل السامع من الكلام رأسا إلا الى الحصة الخاصة، ويرى ان للكلام ظهوراً واحداً منعقداً فيها وليس هناك أي تصادم بين ظهورين.

واما في مثل موارد المجاز نحو: «جاء أسد يرمي» فكذلك، فان السامع ينتقل ذهنه رأساً الى معنى واحد وهو الشجاع، بحيث يرى الكلام ظاهراً فيه رأساً بلا ان يرى تصادماً ويعمل ترجيحاً لاحد الظهورين على الآخر.

ولعل السرّ فيه، هو: انه وان كان للفظ: «أسد» ظهور طبعي لا يتلائم مع ظهـور لفظ: «يرمي»، لكن الملحـوظ في مقام التصادم ليس الظهور الطبعي للفظين، اذ الظهور الطبعي لأي لفظ ثابت فيه ولو مع الجزم بارادة خلافه، كما انه ليس موضوعاً لأي اثر وبناء عقلائي، وانما التصادم ـ على تقدير وجوده ـ يكون بين الظهورين التصديقيين، بمعنى يقع التصادم بين بناء العقلاء على ارادة كلا الظهورين الفعليين. ولكنه فيما نحن فيه غير ثابت، اذ لا يتحقق بناء العقلاء على ارادة ظاهر أي لفظ ما لم يتم كلام المتكلم، لان موضوعه هو الظهور الفعلي لا الظهور الطبعي، وهو لا ينعقد قبل تمامية الكلام، فقبل ورود القرينة لابناء للعقلاء على ارادة ظهور ذي القرينة، وبعد ورودها في الكلام لا يكون للكلام

الا ظهور واحد يتناسب مع القرينة، وهو موضوع بناء العقلاء، فأين هو التصادم بين الـظهورين، واين دوران الأمر بين تقديم هذا او ذاك؟. بل ليس للكلام بملاحظة مجموعه إلا ظهور واحد يكون موضوعاً لبناء العقلاء.

وبالجملة: الظهور الذاتي ليس موضوعاً لبناء العقلاء، كي يقع التصادم والدوران بين ترجيح ظهور القرينة وظهور ذيها، بل هو الظهور الفعلي، وهو ليس الا ظهور واحد بملاحظة مجموع الكلام.

ومما يشهد لما ذكرنا من وحدة الظهور الفعلي هو: انه لو صدر الكلام من الغافل كالنائم، ينتقل الذهن الى المعنى المجازي.

وهذا يكشف عن ان ظهور اللفظ في المعنى المجازى اجنبي عن مسألة ترجيح الظهورين، اذ لا مجال لاعمال قواعد الترجيح في الفرض لغفلة المتكلم.

وبعبارة اخرى مختصرة نقول: ان حديث ترجيح احد الظهورين لا ربط له كلية بانعقاد ظهور الكلام في المعنى، اذ لا ربط للبرهان العقلي في تشكيل ظهور اللفظ وحكايته عن المعنى فعلاً الذي هو موضوع اصالة الحقيقة.

وبهذا يندفع ما قد يتخيل من: ان مقصود القائل هو تصادم الظهورين الاقتضائيين في مقام انعقاد الظهور الفعلي، اذ الظهور الاقتضائي يصير فعلياً ما لم تقم قرينة على خلافه، فيحصل التدافع بين ظهور القرينة وذيها.

وجـه الانـدفاع: ان حديث انعقاد الظهور لا يرتبط بالبرهان العقلي المزبور. فالتفت.

الثانية: ما ذكره من تطبيق الوجه العقلي في تقديم الحاكم على المحكوم على مورد القرينة، و بيان ان تقدمها بهذا الوجه.

وهذا الوجه مأخوذ من الشيخ[1]. و نقحه المحقق الخراساني[2].

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/٤٣٢ ـ الطبعة الحجرية.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول /٢٥٦ ـ الطبعة الاولى.

وهو ـ مع غض النظر عن صحته وعدمها في نفسه، فان لذلك مجالاً آخر ـ لا ينطبق على ما نحن فيه.

وذلك لانه انما يتأتى في الحاكم بلحاظ انه ينظر الى موضوع المحكوم نفيا او اثبـاتا، و فيما نحن فيه ليس كذلك، لان القرينة وان رفعت الشك في ذي القرينة، لكن ذلك بلحاظ نظرها الى المراد بذي القرينة لا بلحاظ ان مدلولها إلغاء الشك فيه ـ كما هو الحال في مثال الإمارة مع الاصل بناء على الحكومة ـ.

وعليه، فيتوجه عليه الإشكال الذي ذكره هو و هو: ان الالتزام بظاهر ذي القرينة يوجب التصرف بظاهر القرينة بالملازمة. وتقصّيه عنه بما عرفت في غير محله، اذ لا وجه لفصل المدلول الالتزامي عن المدلول المطابقي، بحيث يلزم ان يجري الاصل بلحاظ اثر المدلول المطابقي أولاً ثم يثبت المدلول الالتزامي، بل يصح جريان الاصل بلحاظ المدلول الالتزامي رأساً، وعليه فيلزم التحاكم من الطرفين، فيقال أيضا: ان اصالة الظهور في القرينة تتوقف على عدم جريانها في ذي القرينة ـ لاستلزام جريانها فيه التصرف في ظهور القرينة ـ، فلو توقف عدم جريانها في ذي القرينة على جريانها فيها لزم الدور.

الثالثة: ما ذكره من الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة، في ان الاولى تتصادم مع اصل الظهور التصديقي. والثانية تتصادم مع كاشفيته وحجيته.

فانه مشكل من وجهين:

الاول: انه لا يتلائم مع ما يذكره ويلتزم به من ان مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، بحيث لو ورد المقيد كشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان من جهة القيد، فانه يستلزم كون المقيد المنفصل مخلاً بالظهور الاطلاقي نفسه، فكيف يقول: ان القرينة المنفصلة لا تصادم نفس الظهور؟ فما ذكره لا يتم في موضوع البحث على مسلكه (قدس سره).

الثاني: ان هذا لا يلتزم به في موارد الاظهر والظاهر المؤديين لحكمين في

موضوع واحد، كما لو قال: «اكرم زيداً» ثم قال: «يجوز لك ترك اكرامه»، فانه يلتزم بحمل الامر على الاستحباب وصرفه عن الوجوب ومن الواضح ان ما يلتزم به هو التصرف في المراد الاستعمالي لا خصوص المراد الجدي، فلا يلتزم بان المستعمل فيه الصيغة هو الوجوب، لكن المراد الواقعي هو الاستحباب لان ذلك مستهجن لأهل المحاورة.

ثم انه (قدس سره) بعد ان ذكر: ان اساس حمل المطلق على المقيد على ثبوت التنافي بينهما وهو يتوقف على استفادة وحدة التكليف ـ في المتوافقين ـ التزم بتقديم المقيد للقرينية.

ولنا معه كلام في جهتين:

احداهما: التزامه بان حمل المطلق علي المقيد للقرينية.

وثانيتهما: التزامه بان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين لا من الخارج.

وهو في كلتا الجهتين يختلف مع صاحب الكفاية لانه التزم بان حمل المطلق على المقيد للاقوائية، كما التزم بان وحدة التكليف تستفاد من الخارج.

وعلى كل فما ذكره المحقق النائيني في كلتا جهتيه لا يمكننا الالتزام به.

امـا تقديم المقيد على المطلق بملاك انه قرينة، فلان الملاك في تقديم القرينة على ذي القرينه هو نظر القرينة الى مدلول ذي القرينة وتصرفها فيه، اذ من الواضح ان الدليل الذي يكون ناظراً يتقدم على ما ينظر اليه بحسب بناء العقلاء بلا نظر الى قوة مدلوله او غير ذلك، بل لا يعد منافياً للدليل الآخر، وانما يستفيد العرف من المجموع حكماً واحداً، ولا فرق في النظر بين ان يكون بمدلوله المطابقي، كما اذا قال: «اكرم العالم» ثم قال: «أعني به العالم العادل»، او كان بالملازمة العقلية كدلالة الاقتضاء نظير: «لا شك لكثير الشك» بالنسبة الى ادلة احكام الشك، فانه لو لا نظره اليها كان لغواً، اذ نفي الشك او اثباته لا

اثر له اذا لم يكن بلحاظ ما للشك من آثار.

وبهذا الملاك يتقدم الدليل الحاكم على المحكوم، لانه يتكفل بمدلوله النظر الى مدلول الدليل الآخر.

وبالجملة: كل دليل يكون ناظراً الى الآخر ومتكفلاً لبيان المراد منه يتقدم عليه عرفاً وبحكم بناء العقلاء، ولا معنى للتوقف في مراد المتكلم بعد تصريحه بان مرادي كذا. فالملاك في الحقيقة هو النظر الى الدليل الآخر.

وبذلك يلتزم بتقديم المقيد اذا كان يتكفل الأمر الارشادي، لانه ناظر الى المطلق ومبين للمراد منه فيكون حاكماً عليه.

واذا ظهر هذا الأمر وعرفت ان ملاك التقديم ليس عنوان القرينية، بل نظر احد الدليلين الى الآخر، فلا وجه للالتزام بتقديم المقيد على المطلق فيما نحن فيه بملاك القرينية، اذ لا ظهور للدليل المقيد في كونه ناظراً الى الدليل المطلق، بل هو دليل مستقل يتكفل حكماً مولوياً على موضوع خاص كان هناك غيره اولا، فايّ نظر لدليل: «يحرم اكرام النحوي» الى دليل: «اكرم العالم»، كما لا نظر لدليل: «اكرم العالم العادل» الى دليل: «اكرم العالم»، ودليل: «أعتق رقبة مؤمنة» الى دليل: «أعتق رقبة»، ولِمَ لا يلتزم بالعكس؟.

ثم انه لو كان المقيد قرينة على المطلق فلِمَ لا يلتزم بالتقييد في المطلقات الشمولية، وايّ فرق بينها وبين المطلقات البدلية؟ كما لا حاجة الى سرد البيان الطويل مقدمة لبيان تقديم المقيد على المطلق. فالتفت ولا تغفل.

فيتحصّل: ان ملاك تقديم المقيد على المطلق ليس هو القرينية، بل هو أمر آخر نحققه فيما بعد انشاء الله تعالى.

واما ان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين، فقد قرَّبه ـ كما في أجود التقريرات ـ بان الأمر بالمطلق بما انه يتعلق بصرف الوجود، فهو ينحل الى حكمين، حكم بالالزام بنفس الطبيعة. وحكم بالترخيص في تطبيق الطبيعة على

كل فرد من افرادها. ومن الواضح ان الامر بالمقيد يقتضي تعيين المقيد، فيتنافى مع الحكم الترخيصي في المطلق الراجع الى ترخيص المكلف في الاتيان بايّ فرد من افراد الطبيعة، لاستلزامه توارد النفي والاثبات على مورد واحد، وهي الامتثال بغير المقيد، فالاطلاق يجوّزه والمقيد ينفيه، فلا يمكن الالتزام بحكمين، بل بحكم واحد متعلق بالمقيد او بالمطلق[١].

وهذا الوجه لا ينهض لاثبات غرضه، فانه واضح الاشكال.

وذلك لان ما ذكره من منافاة وجوب المقيد مع ترخيص تطبيق الطبيعة على اي فرد من افرادها لا يثبت وحدة التكليف، بل هو متفرع على ثبوت وحدته، فانه اذا ثبت انالتكليف واحد امتنع ترخيص الشارع في امتثاله بالاتيان بأيّ فرد كان والزامه بالمقيد.

واما اذا كان التكليف متعدداً فترخيص الشارع في امتثال احد التكليفين بأي فرد من افراد الطبيعة لا يتنافى مع الزامه في امتثال الآخر بالاتيان بفرد معين، لعدم توارد النفي والاثبات على موضوع واحد بل موضوعين.

فجعل هذا البيان طريقاً لاثبات وحدة التكليف، مع انه متفرع عليه، عجيب منه (قدس سره).

هذا مع ما تقدم منا في مبحث كراهة العبادة، من منع ثبوت حكم آخر للمولى يتكفل الترخيص في تطبيق الطبيعة على جميع افرادها، وان التزم به (قدس سره) ورتب عليه أثر في ذلك المبحث. فراجع[٢].

وقد يدعى في مقام بيان طريقية التنافي المذكور لاثبات وحدة التكليف، بان التكليف اذا كان متعدداً، فمقتضى الدليل المطلق وفاء المقيد بملاك التكليف

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٣٩/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٣٦٦/١ ـ الطبعة الاولى.

المتعلق بالمطلق، اذ هو لازم الاطلاق، فيكون المقيد وافياً بكلا الملاكين، وعليه فمع لزوم الاتيان به بمقتضى الدليل الآخر، لا يبقى مجال لبقاء المطلق على اطلاقه، اذ الالزام بالمقيد يتنافى مع الترخيص في الاتيان بغيره، فلا بد من صرف الامر المطلق الى خصوص الخالي عن القيد، ولكن بنحو التخيير، بمعنى لزوم الاتيان به على تقدير عدم الاتيان بالمقيد، وهذا المعنى تعسف يحتاج الى مؤونة زائدة، فتعدد التكليف يلازم ما فيه تعسف.

ويرد هذا التوجيه بوجوه:

الاول: ما عرفته من عدم ثبوت حكم آخر للمولى يتكفل الترخيص، بل لا حكم له الا بلزوم الطبيعة من دون دخل خصوصية فيها.

الثاني: ان الترخيص في التطبيق ليس ترخيصاً فعلياً كي يتنافى مع الالزام بالمقيد، بل هو ترخيص طبعي، بمعنى انه ترخيص في تطبيق الطبيعة على غير المقيد من جهة امتثال الامر بالطبيعة، فلا ينافيه الزامه بالمقيد من جهة اخرى.

والثالث: انه لا مانع من الالتزام بلازمه من الوجوب التخييري، وليس هو تكلفا زائداً بعد كونه مقتضى الدليل، فاذا فرض ان مقتضى تعدد التكليف ـ الذي هو ظاهر الدليلين ـ ذلك فليلتزم به، كجميع موارد دلالة الاقتضاء، فهو نظير الالتزام بالترتب.

والنتيجة: فما ذكره المحقق النائيني من ان استفادة وحدة التكليف من نفس الدليلين، لا يمكننا الالتزام به، فالصحيح ما أشار اليه صاحب الكفاية من انها تستفاد من دليل خارجي كاجماع ونحوه[1].

ثم انه لا يخفى انه لا يترتب على تحقيق هذا الامر مزيد اثر عملي، اذ ليس تشخيص موارد وحدة التكليف مما ـ لو لم تكن من نفس الدليل ـ يحتاج

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٥١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الى مؤونة زائدة في الفحص والسبر، كي يكون اثبات ان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين مما يوفر علينا هذه المؤنة، بل هو امر معلوم في غالب الموارد الا ما شذَّ ونـدر، كيف؟ والكثير من المطلقات والمقيدات واردة في موارد بيان الشروط والاجزاء[1]، فانه يعلم وحدة الشرط او الجزء ويدور امره بين المطلق والمقيد، ولا يحتمل تعدد الجزء او الشرط. ثم انه (قدس سره) ذكر في مقدمة استفادة وحدة التكليف امرين:

احـداهمـا: لزوم كون الحكمين مطلقين او معلقين على أمر واحد، وقد تعرض فيه الى ما اذا كان احد الحكمين مقيداً دون الآخر، وانه هل يحمل المطلق على المقيد او لا؟

وما ذكره في هذا الامر (قدس سره) اولاً في محله، فان محل البحث فعلاً والقدر المتيقن منه ما اذا اختلف المتعلقان بالاطلاق والتقييد. واما صورة اختلاف الحكمـين في ذلك، فيقع الكلام فيه بعد ذلك، فتعرضه اليه سابقاً اخراج عن الاسلوب الصناعي.

وثانيهما: كون الحكمين الزاميين، فلو كان الحكم المقيد استحبابياً لم يحمل عليه المطلق. وقد تعرض لذلك في ضمن تنبيهات المبحث وهو أنسب، اذ لا بد من معرفة ملاك حمل المطلق على المقيد اولاً، ثم معرفة جريانه في المستحبات، او انـه يختص بالـواجبات. فتقديم التعرض الى نفي حمل المطلق على المقيد في المستحبات خارج عن اسلوب البحث الصناعي ايضاً. والامر سهل.

---

(١) لا يتوهم: ان هذا خارج عن موضوع البحث، لان اوامر الشروط ارشادية، وذلك لان ما هو خارج عن موضوع البحث ما اذا كان المقيد ارشاداً الى اخذ القيد في المطلق. وليس الحال كذلك في الفرض، بل كل من المطلق والمقيد يتكفلان الارشاد الى اخذ متعلها في متعلق الوجوب. فيقع التنافي بينهما. وليس المقيد ارساد الى اخذ الفيد في متعلق الدليل المطلق، كي يكون خارجاً عن موضوع البحث، فمثلاً ليس ما يدل على وجوب سورة التوحيد ناظراً الى ما يدل على وجوب مطلق السورة، بل هو =

ثم انه (قدس سره) في مقام بيان حمل المطلق على المقيد، ذكر ان الأمر يدور بين احتمالات ثلاثة ـ على تقدير عدم التقييد ـ:

احدها: حمل المقيد على الاستحباب، وهو يتنافى مع ظهور الصيغة في الوجوب.

ثانيها: حمله على انه واجب في واجب، وهو يتنافى مع ظهور كون الموضوع هو المجموع لا خصوص القيد، مع ان ذلك نادر جداً.

ثالثها: حمله على انه واجب مستقل، وهو يتنافى مع ظهور الدليلين في وحدة التكليف. فيتعين التقييد للقرينية.

ولا يخفى انه (قدس سره) وان اطال في بيان ذلك، لكنه لا يختلف عن صاحب الكفاية الا في الامرين اللذين عرفتهما ـ اعني: التقديم بالقرينية. وكون وحدة التكليف مستفادة من نفس الدليلين ـ. فالتفت والأمر هيّن. هذا كله فيما يرتبط بما افاده المحقق النائيني، فقد عرفت الخدشة فيه بجهاته.

واما صاحب الكفاية، فقد ذكر في وجه الجمع وحمل المطلق على المقيد ـ بعد ان تعرض لما قيل من ان في الحمل جمعاً بين الدليلين، وللايراد عليه: بان في حمل المقيد على الاستحباب جمعاً بينهما ايضاً، ولما استشكل في الايراد من ان التقييد ليس تصرفاً في المطلق بخلاف الحمل على الاستحباب ولايراده على هذا الاشكال بان التقييد تصرف في المطلق لانعقاد ظهوره ـ ذكر بعد كل هذا مفصلا، بان الامر يدور بين ظهور الصيغة ـ في الدليل المقيد ـ في الايجاب التعييني، وظهور المطلق في الاطلاق، لان الاطلاق يتنافى مع تعين وجوب المقيد، بل يتلائم مع التخيير بينه وبين غيره، بما ان ظهور الصيغة في الايجاب التعييني

= ناظر رأساً الى دليل وجوب الصلاة، كنفس ما يدل على وجوب مطلق السورة، فيتصادمان في مقام تقييد الصلاة. فالتفت ولا تغفل (منه عفى عنه).

أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق يقدم عليه[١].

وفيه:

أولاً: ان ظهور الصيغة في الوجوب التعييني ليس ظهوراً وضعياً، بل هو ظهور اطلاقي ايضا، كما مرّ تقريبه فيما سبق، فقد تقدم ان الوجوب التعييني مقتضى الاطلاق.

وعليه، فيدور الامر بين الاطلاقين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر، وما هو الوجه في اقوائية احدهما على غيره.

وثانياً: ان هذا الوجه لو تم فهو يقرب حمل المطلق على المقيد في المتوافقين.

اما في المختلفين سلباً وايجاباً فلا يتأتى هذا الوجه، وموضوع هذا الوجه وان كان هو المتوافقين الا انه كان ينبغي عليه ان يتعرض لما به يقدم المقيد على المطلق في جميع الموارد. فالتفت.

والذي يتعين ان يقال في المقام هو: ان المقيد اذا كان وارداً قبل انتهاء زمان البيان كان مقدما على المطلق، كما لو كان من عادة المتكلم بيان مرامه الواقعي في زمان محدود، فورد المقيد قبل انتهائه، واذا كان وارداً بعد انتهاء زمان البيان كان معارضاً للمطلق.

اما تقديمه على المطلق لو كان وارداً قبل انتهاء وقت البيان، فبيان وجهه: انك عرفت ان في الاطلاق مسالك ثلاثة:

الاول: ما سلكه الشيخ (رحمه الله) من اجراء مقدمات الحكمة في المراد الواقعي بحيث يكون ورود المقيد مخلاً بالاطلاق[٢].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٢١٨ ـ الطبعة الاولى.

الثاني: ما سلكه المحقق الخراساني (رحمه الله) من جريان المقدمات في المراد الاستعمالي[1].

الثالث: ما سلكناه من ان الاطلاق نتيجة الظهور السياقي لا مقدمات الحكمة.

اما على مسلك الشيخ: فتقدم المقيد واضح جداً، فان المتكلم اذا كان من عادته بيان مرامه الواقعي بكلام متعدد وفي مدة ممتدة، فلا يكون لكلامه الاول ظهور في شيء ولا يمكن البناء على ان مراده كذا من اول الأمر، بل تشخيص مراده وثبوت انه المطلق انما يكون فيما مضت تلك المدة ولم يرد دليل يدل على ان مراده الـواقعي هو غيره. وعليه فاذا ورد المقيد في الاثناء لم يكن مصادماً للمطلق لعدم انعقاد ظهور له في شيء، بل ينعقد الظهور في المقيد، فحال المقيد المنفصل على هذا المسلك حال المقيد المتصل في اخلاله باصل الظهور الاطلاقي وعدم تصادم المقيد مع المطلق.

واما على المسلكين الآخرين: فقد يغمض تقديم المقيد، لان الكلام الاول انعقد له ظهور في الاطلاق، فيكون المقيد مصادماً لظهوره.

ولكن نقول: انه اذا كان من عادة المتكلم بيان مرامه الواقعي بكلام متعدد، فلا يكون كلامه الاول ـ وان انعقد ظهوره ـ حجة على مرامه الواقعي عند العقلاء، بل انما يكون حجة فيما هو ظاهر فيه اذا مضت مدة البيان ولم يرد منه ما يدل على ان مراده الواقعي مقيد ـ وبهذا الملاك يتوقف عن العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لانه في معرض التخصيص، فلا يكون حجة عند العقلاء ـ.

وعليه، فاذا ورد الـدليل المقيد المصـادم للمطلق في ظهوره يتقدم على المطلق، لعدم حجية المطلق في مدلوله قبل انتهاء زمان البيان، بل يكون العمل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

به مراعى بعدم ورود ما يدل على تقييد المراد، والا كشف عن عدم وروده مورد بيان الواقع، فلا يكون حجة، نظير المطلق المعلوم صدوره بداعي الهزل.

وبالجملة: لا يكون المطلق حجة فيما هو ظاهر فيه ما لم يحرز انه في مقام بيان مرامه الواقعي به، ولذا لا يكون الكلام الصادر لا بداعي الجّد حجة في مدلوله، فان الكلام الذي لا يقصد به المتكلم الكشف عن المراد الواقعي لا يكون ظهوره حجة في مراده، بل لا بد من صدور الكلام بقصد الكشف عن المراد الواقعي، وهذا المعنى غير محرز ما دام ان عادة المتكلم بيان مراده ببيان متعدد، فاذا ورد في الاثناء ما يدل على ان مراده الواقعي مقيد، لم يكن المطلق حجة لكشفه عن عدم وروده مورد بيان الواقع، فليس تقديم المقيد من باب انه أقوى من المطلق او من باب انه ناظر اليه، بل من جهة كشفه عن اختلال شرط الحجية في المطلق، وهو وروده مورد البيان للواقع.

ولا يرجع تقديم المقيد الى كونه مبيناً للمراد الواقعي من المطلق كي يكون ناظراً اليه، بل الى بيانه مراد المتكلم في نفسه الملازم لكشفه عن عدم ورود المطلق في مورد البيان. وبهذا البيان يقدم على المطلق من دون ملاحظة قوة دلالته، اذ لا يرتبط بها كما لا يخفى. فيكون حال المقيد المنفصل بالنسبة الى حجية المطلق كحال المقيد المتصل بالنسبة الى اصل الظهور.

واما اذا ورد المقيد بعد انتهاء وقت البيان، لم يتأتى الوجه المزبور لانعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق وحجيته فيه في نفسه على جميع المسالك، فيتنافى مع المقيد ويقع التصادم بينهما في مقام الحجية. ولا وجه لتقديم المقيد على المطلق الا من باب انه أقوى الدليلين، في مورد يكون ظهوره أقوى من ظهور المطلق، اذ قد يشكك في ذلك في بعض الموارد، ولكن قاعدة تقديم اقوى الدليلين غير مسلمة، وتحقيق ذلك في مسألة التعارض الآتيه انشاء الله تعالى.

واذا عرفت هذا الامر ـ وقد اشرنا اليه قبل قليل ـ اشكل الامر في تقديم

المقيدات الواردة في لسان الأئمة (صلوات الله عليهم اجمعين) على المطلقات بقول مطلق.

لما عرفت من ان لورود المطلق صوراً ثلاث:

فتارة: يكون المطلق وارداً في بيان الحكم لمن يريد العمل ولا يتشرف بخدمة الامام (ع) ولا أحد الرواة، كما اذا كان من البلاد البعيدة فسأل الامام وهو على وشك السفر.

واخرى: يكون المطلق وارداً لبيان الحكم فقط، كما اذا كان السائل من رواة الحديث.

وهذا على نحوين: لان المقيد تارة يرد في كلام نفس الامام الصادر منه المطلق. واخرى: في كلام من يلحقه منهم (ع).

ففي الصورة الاولى لا يمكن الالتزام بان العادة على تأخير بيان الحكم الواقعي الى وقت آخر، فاذا ورد دليل مقيد والحال هذه كان مصادماً للمطلق ولم يقدم عليه.

وهكذا الحال في الصورة الثالثة، اذ ليس من العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد ان يعرفه وينقله مثل زرارة الذي هو من اصحاب الصادق (ع) الى زمان الامام العسكري (ع).

نعم في الصورة الثانية، يمكن الالتزام بان العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

وعليه، فلا بد من التأمل في المطلق والمقيد الواردين بانهما من أيّ الانحاء، فيحكم بالتقديم اذا كان من قبيل الصورة الثانية. وبالتوقف اذا كان من قبيل الصورتين الاولىٰ والثالثة، ولعله لاجل ذلك نرى بعض الفقهاء يتوقفون من تقييد المطلق بالمقيد، بدعوى انه وارد مورد البيان.

ولا ينحل الاشكال في الصورة الثالثة، الا بالالتزام بان الائمة (ع) حين

يبينون الحكم يبينونه بعنوان النقل والرواية عن النبي (ص) ـ غاية الامر انهم لا تشملهم ادلة حجية الخبر للقطع بصدقهم ـ، اذ على هذا الفرض لا يكون ورود المقيد متـأخراً عن وقت البيان، لصدوره من الاول، نعم الاطلاع على صدوره يكون متاخراً عن وقت الحاجة، وهو لا يضير في تقديمه على المطلق بعد صدوره من السابق، فانه يكفي في عدم تأخره عن وقت البيان بيانه ولو للامام اللاحق، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، اذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم وبيانه، وقد بينه بقيده. نعم لو اراد ان يعمل لم يكن له حق التمسك بالاطلاق ما لم يسأل كل من يحتمل صدور القيد اليه. ومن هنا ظهر انه لا تنحل ذلك مشكلة تأخير القيد في الصورة الاولى، لان المفروض كون السائل في مقام العمل، وتأخير بيان القيد له لا معنى له. وبالجملة: لا يتصور وجه لصحة تأخير بيان القيد في الصورة الاولى اصلاً.

واما اذا قلنا بانهم يبينون الحكم بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة والاطـلاع على حكم الله تعـالى، لكنهم ليسـوا كسائر المجتهدين باعتبار ان استنباطهم يطابق الواقع ولا يشوبه الخطأ بناء على هذا، كان الاشكال متوجهاً، لان مقتضى الدليل المطلق ان الحكم الالهي هو المطلق، ومقتضى الدليل المقيد ان الحكم هو المقيد، فيتصادمان كسائر موارد التعارض.

ولا يرتفع التعارض الا بالالتزام بان المطلق لم يرد لبيان المراد الواقعي للمـولى ولم يقصد به الكشف عن الواقع، ولكنّه مشكل، اذ بعد فرض كون السؤال عن الواقع لاجل العمل او الاطلاع عليه، لا معنى لان يقال ان الامام (ع) ليس بصدد بيان الواقع في جوابه، فالتفت وافهم وتدبّر في اطراف ما ذكرناه فانه بالتدبّر حقيق ومن الله سبحانه نستمدّ التوفيق.

ثم انك قد عرفت في كلامنا مع المحقق النائيني: ان موضوع البحث مورد اختلاف المتعلق في الاطْلاق والتقييد، ومورد كون كلا الحكمين الزاميين.

اما صورة اختلاف نفس الحكمين بالاطلاق والتقييد، وكذا مورد كون الحكمين استحبابين. فالكلام فيه بعد ذلك.

وبما انه انتهى الكلام عن موضوع البحث، فلا بد من التعرض لهاتين الجهتين ـ بعد فرض الالتزام بحمل المطلق على المقيد فيما تقدم ـ.

وعليه، فيقع الكلام في امرين:

الامر الاول: ما اذا كان الحكم في احد الدليلين مطلقاً والآخر مقيداً، كما اذا قال: «اعتق رقبة» ثم قال: «ان ظاهرت فاعتق رقبة»، فهل يحمل الحكم المطلق على المقيد او لا؟.

والتحقيق: انه حيث عرفت ان اساس حمل المطلق على المقيد هو العلم بوحدة التكليف الموجبة لوقوع التنافي بين الدليلين. وعرفت ايضاً ان طريق العلم بوحدته من الخارج من اجماع ونحوه. فلا مجال ههنا لحمل المطلق على المقيد من الحكمين، لعدم دليل على وحدة التكليف فيهما، بل الدليل على خلافه، فان ظاهر الدليلين تعدده، اذ ظاهر المطلق ـ في المثال ـ ان الوجوب ثابت مطلقا حصل الظهار ام لم يحصل، وظاهر المقيد ان الوجوب المنشأ به لا يتحقق إلا عند حصول الظهار، وهذا ظاهر في تغاير الحكمين، فلا مجال للحمل الا في مورد تقوم قرينة خارجيه قطعية على ان التكليف واحد فتدبر.

هذا بناء على ما سلكناه في طريق استفادة وحدة التكليف.

واما بناء على ما سلكه المحقق النائيني من ان طريق استفادة وحدة التكليف نفس الدليلين، باعتبار ان ترخيص تطبيق الطبيعة في مقام الامتثال على غير المقيد ـ الذي هو مقتضى الدليل المطلق ـ يتنافى مع عدم جواز الامتثال به الذي هو مقتضى الدليل المقيد لانه يلتزم بالمقيد.

بناء على هذا المسلك يشكل الامر، باعتبار ان هذا البيان يتأتى بواقعه فيما نحن فيه، اذ يقال: ان الدليل المتكفل للحكم المطلق يقتضي الالتزام بالعتق،

ولو لم يتحقق القيد كالظهار. والدليل المتكفل للحكم المقيد ينفي الالزام به قبل تحقق الظهار. فيتحقق التنافي الموجب للقول بوحدة التكليف المستلزمة للحمل والتقييد.

وليس له ان يتخلص عن هذه المشكلة، بان التنافي فرع العلم بوحدة التكليف، والا فمع فرض تعددهما لا تنافي بين الدليلين، لان ما يثبت حكماً في صورة عدم القيد لا يتنافى مع ما ينفي حكماً آخر في هذه الصورة.

فان هذا البيان هو ما ذكرناه رداً على ما ذكره سابقاً، من ان استفادة وحدة التكليف بنفس الدليلين، فلو التزم به ههنا الزم به هناك.

ولا فرق فيما ذكرناه من ان لازم ما افاده حمل المطلق على المقيد من الحكمين، بين ان يكون متعلقهما متحداً كالمثال المتقدم، وبين ان يكون مختلفاً بالاطلاق والتقييد، كما اذا قال: «اعتق رقبة مؤمنة» ثم قال: «ان ظاهرتَ فاعتق رقبة».

ولكنّه (قدس سره) التزم بالحمل في الصورة الاولى دون الثانية، بدعوى ان حمل المطلق من الحكمين على المقيد يتوقف على وحدة المتعلق، ووحدة المتعلق تتوقف على وحدة الحكمين، فيكون حمل المطلق على المقيد في الفرض مستلزماً للدور[١].

وهذه الدعوى غير صحيحة، لانه (قدس سره) التزم بانه اذا قام ما يدل على وحدة التكليف صح حمل المطلق على المقيد في المتعلق، وهذا يعني منه انه لا يمكننا فرض وحدة المتعلق ولا تعدده قبل ملاحظة التكليف في حد نفسه ومع قطع النظر عن المتعلق، وقد عرفت قيام البرهان على وحدته بالبيان الذي سلكه (قدس سره)، ولا معنى لربط استفادة وحدة التكليف بوحدة المتعلق، إذ بعد ان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٣٧/١ ـ الطبعة الاولى.

كانت وحدته وتعدده ترتبط بوحدة التكليف وتعدده، إذ لا ظهور للكلام في تعدد المتعلق ما لم يلحظ الحكم ودلالته عليه، والا لجرى بيان الدور في صورة اطلاق الحكمين المطلق والمقيد، الذي كان موضوع الكلام، فيقال: ان العلم بوحدة المتعلق تتوقف على وحدة التكليف لاحتمال تعدده، وهي تتوقف على وحدة المتعلق. فتدبر.

ومنه ظهر انه لا وجه لما ذكره (قدس سره) في مقام عدم حمل أحد الحكمين على الآخر في هذه الصورة، من ان انتفاء القيد لا يستلزم بمقتضى دليله الا انتفاء شخص الحكم الثابت لا طبيعي الحكم، فمن الممكن ثبوت فرد آخر في غير مورد القيد، لانه يلازم القول بعدم الحمل في الصورة الاولى. فتدبر.

الامر الثاني: ماذا كان الدليلان يتكفلان حكمين ندبيين، احدهما متعلق بالمطلق. والآخر متعلق بالمقيد. كما اذا ورد: «يستحب زيارة الحسين (ع)» وورد: «يستحب زيارته (ع) مع الغسل».

والتحقيق: انه لا وجه لحمل المطلق على المقيد، اذ أساسه على ما عرفت ثبوت وحدة التكليف، وطريقها الدليل الخارجي، وهو غير موجود في باب المستحبات لتعارف اختلاف الافراد من حيث مراتب الاستحباب، فلا طريق الى احراز وحدة التكليف، بل يحمل المقيد على كونه افضل الافراد.

نعم على مسلك المحقق النائيني في طريق استفادة وحدة التكليف لابد من الالتزام بحمل المطلق على المقيد، لان ما ذكره في وجه عدم الحمل من: ان الدليل المقيد يتكفل الترخيص في الترك وجواز الامتثال بغيره فلا ينافي ما يدل على استحباب الكل[1]. غير تام، اذ الدليل المقيد يقتضي عدم جواز امتثال الحكم الاستحبابي بغير المقيد، لفرض انه ظاهر في دخالة القيد فيه فينافي ما دل

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٣٩/١ ـ الطبعة الاولى.

على جواز الامتثال بايّ فرد ولو كان غير المقيد.

فما ذكره (قدس سره) ناشٍ عن البناء على ان عدم جواز الامتثال بغير المقيد من شئون الحكم الوجوبي، فلا يثبت في مورد الاستحباب فلا يتحقق التنافي. ولكنّه غفلة عن انه لازم أعم للحكم الوجوبي والاستحبابي، لانه فرع أخذ القيد في متعلق الحكم ايّ حكم كان.

ولذا لو لم يكن في مورد الاستحباب غير المقيد لم يلتزم بجواز الاتيان بغيره امتثالاً للحكم، والترخيص في الترك الذي هو لازم الاستحباب غير جواز امتثال الحكم الاستحبابي بغير المقيد. فان الترخيص في الترك يرجع الى جواز عدم الامتثال لا جواز الامتثال بفرد آخر فالتفت.

وبالجملة: النفي والاثبات في مورد المستحبين يردان على موضوعٍ واحد، فيتعين حمل المطلق على المقيد بناء على الالتزام بهذا البيان. فتدبر جيداً.

هذا كله في ما اذا كان المطلق بدلياً.

واما اذا كان شمولياً، كما اذا قال: «اكرم العالم» ثم قال: «اكرم العالم الفقيه» فهل يحمل المطلق على المقيد او لا يحمل؟.

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى عدم التقييد وبقاء المطلق على اطلاقه، باعتبار ان اساس الحمل في مورد الاطلاق البدلي هو تعلق الحكمين بصرف الوجود المستلزم للتنافي فيستكشف وحدة التكليف، وهو غير ثابت في مورد الاطلاق الشمولي، لعدم تعلق الحكم بصرف الوجود كي تستكشف وحدة الحكم، بل الحكم متعلق بكل فرد فرد فلا طريق لاستكشاف وحدة التكليف التي هي اساس حمل المطلق على المقيد[1].

اقول: عدم تأتي الوجه السابق لاختلاف الموضوع لا يلازم عدم الدليل

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٥٤١/١ ـ الطبعة الاولى.

على وحدة التكليف، بل وحدة التكليف في مورد الاطلاق الشمولي مما يلتزم بها كل احد، اذ لا يلتزم احد ان هناك حكمين في مورد العالم العادل او الفقيه، بل ليس هناك الا حكم واحد. ومن ذلك ما ستعرفه في ذيل الكلام.

وعليه، فيشكل الأمر باعتبار ان القيد ظاهر في الاحترازية، فهو يظهر في دخالة القيد في الحكم ولازمه انتفاء الحكم عن غير مورد القيد.

فالتحقيق في وجه عدم التقييد هو: ان الحكم الوارد على المقيد لا ظهور في كونه حكماً تأسيسياً جديداً، بل هو حكم مؤكد للحكم الثابت بالمطلق، بمعنى ان الدليل المقيد يتكفل انشاء نفس الحكم السابق، غاية الامر انه على بعض الافراد، فهو من توابعه، واذا كان كذلك فلا ظهور حينئذٍ للقيد في كونه احترازياً، لان الحكم الثابت بالدليل الآخر ثابت لمطلق الافراد، بل يلغو ظهوره في ذلك ويحمل على ذكره من باب انه اظهر الافراد او أفضلها، لانه بيان للحكم السابق، لا انه حكم جديد، المفروض ان الحكم السابق ثابت لمطلق الافراد.

اما انه لا ظهور له في التأسيس، بل هو حكم تاكيدي، فيظهر مما تقدم في اواخر مبحث الاوامر من أن الامرين اذا تعلقا بشيء واحد يدور الامر بين المحافظة على ظهور كل منهما في التأسيس والتصرف في المتعلق بتقييده بمثل مرة اخرى. او المحافظة على ظهور المتعلق والتصرف في ظهور الأمر في التأسيس بحمله على التأكيد، وقد عرفت انه بذلك يسقط ظهور الأمر في التأسيس، وهذا هو الطريق في الالتزام بعدم تعدد الحكم ههنا الذي عرفت انه من المسلمات. فراجع تعرف.

تذييل: ذكر في الكفاية ان قضية مقدمات الحكمة تختلف بحسب اختلاف المقامات، فلا تلازم ثبوت الاستغراق دائماً، بل هي تتكفل بيان ان المراد هو ذات الطبيعة بلا تقييد، فقد تقوم القرينة بحسب المقام على ان الحكم ملحوظ بنحو الاستغراق. وقد تقوم على ارادة العموم البدلي. كما قد تقوم على ارادة خصوص

فرد من الطبيعة المطلقة.

ومثّل للاول بقوله تعالى: ﴿احل الله البيع﴾، فان المراد به هو مطلق افراد البيع، وذلك لان ارادة البيع مهملاً او مجملاً خلف فرض كون المتكلم في مقام البيان، وارادة العموم البدلي لا تناسب المقام، فانه لا معنى لارادة تحليل احد البيوع، كما لا معنى لارادة بيع اختاره المكلف، مع انه يحتاج الى نصب دلالة، اذ لا يفي الاطلاق به بدونها، فيتعين ان يراد به الاطلاق الشمولي.

ومثّل للثاني بمتعلقات الاوامر، لان العموم الاستيعابي لا يمكن ارادته، اذ لا يعقل ارادة جميع افراد الصلاة ـ في مثل صلِّ ـ، وارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة، الا انها منافية للحكمة وفرض كون المتكلم بصدد البيان.

ومثّل للثالث: باطلاق صيغة الامر المقتضي للوجوب التعييني العيني النفسي، لان ارادة ما يقابلها تحتاج الى بيان، وارادة جميع الافراد لا معنى له، فيتعين حمل الاطلاق على التعييني العيني النفسي[1].

اقول: ما ذكره (قدس سره) من ان الاطلاق ومقدمات الحكمة انما تتكفل اثبات ملاحظة الطبيعة بنحو السريان، وعدم دخل القيد فيها فحسب. واما استفادة الاستغراق او البدلية او غيرهما فهي ترتبط بقرائن المقام وجيه لا كلام لنا فيه.

وانما الاشكال في كلامه في موردين:

احدهما: ما قرب فيه حمل الاطلاق في متعلقات الاحكام على البدلي لإمتناع ارادة الاستيعابي.

فانه غير واضح، اذ امتناع ارادة الاستيعابي لا بد وان يكون منشاءه عدم القدرة على جميع الافراد، وهذا غير مانع لوضوح تقيد المتعلق بالقدرة عقلاً،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فالمطلوب هو جميع الافراد المقدورة ـ بناء على الاستيعاب ـ وهو مما لا امتناع فيه.

فالوجه الصحيح في نفي الاستيعاب هو: ما اشرنا اليه في اول مباحث النـواهي من ان الغـالب في موارد الأمـر حصـول الغرض بوجود واحد من وجوداته، في قبال النهي الذي يكون الغالب فيه ثبوت المفسدة في جميع افراده.

وهـذه الغلبـة توجب ظهور الكلام في كون متعلق الامر صرف وجود الطبيعة، وهو ينطبق على اول وجود منها ناقض للعدم فيتحقق الامتثال به.

وثانيهما: ما ذكره في مقام التمثيل لما كان مقتضى الاطلاق ارادة خصوص فرد، من ان مقتضى الاطلاق في صيغة الامر هو ارادة خصوص فرد معين منه.

فانه غير واضح ايضاً، لما عرفت من ان مجرى مقدمات الحكمة انما هو المادة والمتعلق، وهو يلازم ثبوت خصوص الوجوب التعييني واخويه، فلم يُرَد فرد خاص من المطلق وما هو مجرى المقدمات، بل اريد به الاستيعاب من تلك الجهة، وانما هي تلازم ارادة فرد خاص من غيره وهو الوجوب، لان مجرى المقدمات ليس هو الوجوب بل المتعلق.

نعم بناء على جريانها في خصوص الوجوب ـ الذي عرفت فيما تقدم امتناعه ـ بدعوى ان خصوصية التعيين لا تحتاج الى بيان بخلاف ما يقابلها، فعدم البيان يقتضي حمل اللفظ المطلق عليه بعد دورانه بين الفردين ـ كما تقدمت هذه الدعوى من المحقق الاصفهاني[١] ـ.

بناء على هذا البيان يصح التمثيل بهذا المورد لما كان مقتضى الاطلاق فيه ارادة احد الافراد.

فالتفت ولا تغفل والحمد لله اولاً واخراً.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١٤١/١ الطبعة الاولى.

تم مبحث المطلق والمقيد يوم الاثنين ٢٥ ربيع الثاني سنة ١٣٨٨ ومن الله نستمد التوفيق[1]. ويقع الكلام بعده في مباحث القطع.

* * *

---

(١) اهمل السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ بحث المجمل والمبين لعدم اهميته. (منه عفى عنه).

النواهي

والكلام في جهات

التزاحم

تنبيهات المسألة

ثمرة المسألة

المفاهيم

* * *







